

ELEMENTI DI
TEOLOGIA
Di PROCLO



 CARABBA
EDITORE
LANCIANO 

Ro-1740

PROPRIETÀ LETTERARIA



PROCLO

E GLI "ELEMENTI DI TEOLOGIA."

La filosofia neoplatonica, scacciata da Alessandria e dall'Oriente dopo il trionfo generale del Cristianesimo, che, morto Giuliano, abbatté definitivamente i vecchi templi e disperse le scuole, trovò il suo ultimo rifugio in Atene, santuario delle Muse e custode fedele delle antiche tradizioni. Quivi Plutarco di Nestorio impegna a continuare, secondo un indirizzo filologico, l'opera geniale compiuta da Ammonio, da Plotino e da Giamblico. Al potente soffio dell'ispirazione e della sintesi creatrice succede il lavoro paziente, ma pure assai utile, dell'erudizione e del commento, che fa prova di ogni sottigliezza per mettere d'accordo i testi di Platone e di Aristotele, rifinire i dettagli, condurre a termine l'interpretazione filosofica, appena abbozzata, del politeismo. Appartiene a quest'indirizzo colui che, elevando il Neoplatonismo al suo più alto segno di elaborazione formale, chiuse degnamente il ciclo della filosofia greca.

Proclo (latinamente: Proculus) nato a Bisanzio nel 410 d. C. di famiglia ricchissima oriunda della Licia, studiò dapprima in questa regione sotto un grammatico; indi si perfezionò nella retorica ad Alessandria. Ma, per consiglio dell'aristotelico Olimpodoro, abbandonò la carriera di retore, in cui aveva già acquistato bella fama, e si dedicò interamente agli studi matematici e filosofici, mostrando singolar predilezione per l'*Organo* di Aristotele, il quale però, quando egli, recatosi ad Atene, fu iniziato alla filosofia platonica dal vecchio Plutarco e da Siriano (che lo amò come un figlio e

ne fece il suo collaboratore), dovè assumere agli occhi suoi il carattere di un mero vestibolo del santuario. Alla morte di Siriano, divenne il capo autorevole della scuola di Atene. Oltre il platonismo, egli teneva in molto conto gli scritti neopitagorici ed era iniziato nei misteri di tutte le religioni possibili, delle quali celebrava le feste con zelo così fervente, che poté gloriarsi di essere il gerofante del mondo intero. Morì di 75 anni e fu chiamato, in senso eminente, il *successore* (*διδάσχος*). Marino, suo discepolo, ne scrisse una pomposa biografia.

Parecchi scritti ci rimangono di Proclo, infaticabile nella produzione scientifica del pari che nell'insegnamento: oltre alcuni inni, parecchi trattati di matematica e di fisica e di filosofia, quasi tutti in forma di commento. Notevoli soprattutto, all'intento nostro, i commentari al Timeo, al Parmenide, all'Alcibiade, alla Repubblica e al Cratilo. Ma assai importanti, per il loro carattere sistematico, sono gli *Elementi di teologia* ed i sei libri *Intorno alla teologia di Platone*. In tutte queste opere sono da ammirarsi grandemente l'acume e l'altezza dell'ingegno, la vastità enciclopedica delle cognizioni, la chiarezza e l'eleganza dello stile. Non si hanno gli slanci ispirati di Plotino, ma neanche il suo procedimento arruffato e confuso: la maniera di Proclo è ordinata, fluente e ricca di tutte le possibili sfumature; sicché fu detto a ragione che, se Plotino fa sentire più fortemente la verità, Proclo riesce a farla comprendere meglio.

Offrendo al pubblico italiano la versione degli *Elementi di teologia*, (*Στοιχειώσις θεολογική*) diremo quanto è necessario per illustrare quest'operetta, che è un piccolo e prezioso compendio del Neoplatonismo. Già Porfirio, nelle *Sentenze intorno alle cose intelligibili* (*αἰ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί*), aveva fatto un riassunto della dottrina del maestro, ma limitandosi ad estrarre dalle

Enneadi quei pensieri che, pur avendo interesse metafisico, riuscissero di qualche giovamento ai costumi; d'altra parte non s'era curato di dare una forma rigorosamente deduttiva alla sua esposizione. Proclo invece segue il metodo geometrico, alla maniera di Euclide, e, per via di proposizioni e dimostrazioni ben concatenate, deduce dialetticamente dall'Uno tutta la sua costruzione. La quale non è una pura e semplice riproduzione delle idee plotiniane, ma contiene anche le aggiunte e le modificazioni personali di Proclo.

Lo sforzo geniale di Plotino aveva mirato a conservare e ad armonizzare in una vasta sintesi le vedute essenziali di Platone, di Aristotele e degli Stoici. Egli moveva da un principio trascendente, superiore all'essere e al pensiero: dall'Uno, o dal Bene. Indi mostrava come dall'Uno emanassero altri due principii: la *ragione* (*νοῦς*), che è unità e molteplicità ad un tempo, racchiudendo tutti gli archetipi delle cose; e infine il *demiurgo*, o anima del mondo, che sparge nella materia le ragioni seminali (*λόγους σπερματικούς*). A questa trinità diede più largo svolgimento un teosofo e matematico della Siria, Giamblico, moltiplicando il numero delle triadi e la serie delle divinità, o degli esseri intermedi tra l'Uno impartecipabile ed il mondo. Ora Proclo accoglie le teorie di Plotino e le aggiunte di Giamblico, imperniando su di esse la sua costruzione, a cui dà il nome di teologia, benché sia propriamente una metafisica intrecciata al simbolismo religioso. Egli svolge infatti tre punti fondamentali: 1° l'Uno in relazione alla molteplicità ed ai principii intermedi (*ενάδι*, o Dei); 2° l'intelletto; 3° l'anima.

Circa il primo punto, segue la via aperta da Plotino, il quale aveva additato tre principii ugualmente legittimi per elevarsi all'Assoluto: il principio dell'unità, il principio del Bene e il principio di causalità. Proclo, con argomentazione sottilissima, incomincia dal mo-

strare che ogni molteplicità, sebbene (considerata e nell'insieme e nelle singole parti sue) partecipi necessariamente dell'Uno, pure non è l'Uno in se stesso, anzi gli è posteriore e, siccome non può sempre comporsi di cose unite, risulta primieramente di *enadi* (I - VI). In secondo luogo, egli pone in rilievo la priorità del Bene primo in rapporto ad ogni ente che partecipa del bene: giacché, se tutti gli enti appetiscono il bene, è chiaro che questo sarà qualcosa di diverso da loro e di antecedente e sarà inoltre un Bene, che non si può specificare con appellativi senza diminuirlo, un Bene puro e semplice, alla cui essenza si approssima soltanto la condizione di chi basta a se stesso (VIII - X). In terzo luogo, egli prova che tutti gli enti debbono scaturire da una Causa prima. In fatti, se non esistesse causa alcuna, o se vi fosse un regresso di cause all'infinito, non vi sarebbe scienza di nulla; e se poi le cause formassero tra loro un circolo, verrebbe a mancare la distinzione di eccellenza tra il produttore e il prodotto. Ma questa causa prima non può essere se non il Bene e l'Uno in se stesso, perché i due termini si compenetrano intimamente: il Bene conserva gli esseri, in quanto è l'oggetto delle loro aspirazioni; l'Uno parimente le conserva, in quanto è la condizione del loro persistere nella propria essenza (XI - XIII).

Ma questa dimostrazione della causa prima è sufficiente a farci conoscere la natura dell'Uno? Proclo è qui costretto a procedere per via di negazioni. Egli considera, nella gerarchia degli enti, prima di tutto i corpi e le anime; ne definisce i caratteri, notando che gli uni si muovono per impulso altrui, le altre son fornite di movimento spontaneo; e, sulle tracce di Aristotele, afferma l'esigenza di un motore immobile. Indi nota che una qualità esistente in modo primario deve possedere il carattere di una perfetta universalità; per conseguenza, se noi escludiamo che le anime e gl'in-

telletti, pur essendo superiori, le prime ai corpi e i secondi alle anime, abbiano questa prerogativa, dobbiamo invece ammetterla per l'Uno, di cui partecipano tutti gli enti. E quest'Uno a sua volta bisogna dichiararlo impartecipabile, come superiore alle cose partecipate e alle partecipanti (XIV - XXIV).

Ma, pur essendo impartecipabile, non rimane sterile, perché il Bene è essenzialmente produttivo (XXIII - XXV). Come ciò possa accadere, senza ch'esso, nella produzione della molteplicità, perda la sua unità assoluta, è un problema di assai difficile soluzione. La filosofia alessandrina aveva cercato di valicare l'abisso tra Dio e il mondo con una serie di emanazioni successive, che dall'intelligenza si stendevano fino alla materia. Ma Proclo, non soddisfatto di ciò, inserisce ancora degli intermediari tra l'Uno e l'intelligibile, vale a dire, come vedremo appresso, il sistema delle "enadi", o numeri divini.

II.

Giova intanto studiare la teoria delle ipostasi e della generazione. Vi sono delle serie differenti nella gerarchia universale degli esseri, e ciascuna di queste serie fa capo alla sua monade causante: perciò alla prima Unità sono subordinate le enadi; all'intelligenza prima, le intelligenze; all'anima prima, le anime; alla natura universale, le nature. E ogni ordine inferiore si genera dal superiore, mediante partecipazione. Quanto alle norme della produzione poi, si ha che, se il Bene è produttivo per se stesso, ciò che più gli s'accosta in perfezione produce a imitazione del Bene. E la potenza produttiva è in ragione diretta della perfezione, essendo causa di un maggior numero di effetti. D'altra parte, la causa produttrice, creando, non viene punto ad alterarsi o a diminuirsi; ma rimane immutabile, come

quella che produce grazie alla sua stessa perfezione ed esuberanza. E, nelle sue *progressioni* (*προόδου*), crea gli effetti simili prima che i dissimili. A sua volta, ogni prodotto immediato, attesa la sua medesimezza col produttore, non si stacca totalmente da esso, ma in parte vi rimane e poi vi ritorna, perché desidera di riunirsi al suo principio originario (XXVI - XXXV).

In questo ritorno, che è quasi un movimento circolare, si ripercorrono gli stessi termini medii attraverso i quali è accaduta la progressione, ma in ordine inverso: ciò che è l'ultimo nella progressione, ovvero l'ente più imperfetto, è il primo nel ritorno. Vi son poi cose che ritornano al loro principio per impulso di una causa estranea, e cose che hanno la virtù di farlo spontaneamente. Queste ultime sono più eccellenti delle altre, perché sussistenti di per sé, capaci di ritornare a se stesse, principio della loro ipostasi, non generate, incorruttibili, impartibili, semplici ed eterne, dunque essenzialmente separate dalle cose che hanno la loro sussistenza nel tempo (XXXVI - LI).

Considerando ora indirettamente l'efficacia delle cause, osserviamo una mirabile concatenazione; poiché ciò che è prodotto dalle cause seconde, è prodotto *a fortiori* dalle primarie; in modo che queste sono più potenti ed efficienti di quelle. E con lo stesso ordine gerarchico sono disposti i prodotti, sicché, quanto più aumenta la loro complessità, tanto più diminuisce la loro eccellenza: l'ultimo degli enti è il più complesso, perché dipende dal maggior numero di cause, e qualitativamente il peggiore. Onde la vera eccellenza non si misura dal grado della molteplicità, ma dall'universalità dell'azione produttiva. Ed ogni monade produttrice costituisce, immediatamente, un ordine d'ipostasi in sé perfette; mediatamente, un ordine d'illuminazioni che si diffondono sui gradi ulteriori (LII - LXIV).

Tralasciando altre cose di minor conto e fermandoci

a considerare nella produzione il rapporto tra la potenza e l'atto, giungiamo alla famosa dottrina del *ternario*, la quale, come nota il Vacherot, è la chiave della filosofia di Proclo. La scuola neoplatonica aveva bensì trattato dell'essere e del divenire, ma senza ricercarne la legge necessaria. Essa non aveva intraveduto che ogni essere, o intelligibile o sensibile, è complesso e risulta, nella sua composizione, sempre da tre principii. Ora il merito di Proclo sta nell'aver precisato bene questo rapporto. Egli nota che ogni ente risulta dell'*infinito*, in quanto potenza, e del *limite*, in quanto atto; ed è perciò un *misto*. Ma la vera causa che, mescolando questi due elementi, produce il misto, è un principio superiore, l'Uno.¹ All'Uno si riconducono le tre monadi impartecipabili, che fanno sussistere tutti gli enti: il primo essere, la prima vita e il primo intelletto. Secondo la legge del ternario, si hanno le varie triadi. La suprema è quella divina: bontà, sapienza e bellezza. La seconda è quella intelligibile, costituita dall'essere, dalla vita e dall'intelligenza. Questa triade ne comprende tre altre, secondo che si assume come principio ciascuno dei tre termini costitutivi. E le triadi si moltiplicano all'infinito, perché si ritrovano in ogni essere, in ogni vita e in ogni intelligenza particolare (LXXVII - CIII).

Bisogna adesso spiegare la transizione dell'Uno alla molteplicità e quindi il vero segreto della creazione. Giamblico e Siriano, sviluppando alcuni germi d'idee sparsi da Platone e da Plotino, avevano accennato alla priorità dei numeri per rispetto alle essenze intelligibili. Proclo svolge largamente questa teoria dei numeri, o delle unità divine, aggruppate gerarchicamente

¹ I primi germi di questa dottrina (ch'è di origine pitagorica) si trovano nel *Filebo* di Platone (236 e segg.), dove è da notare che le unità concettuali son chiamate *ἐνάδες* o *μονάδες* (15 A B). Caratteristico della fase più tardiva del platonismo è poi il principio che fai de numeri gli intermediari tra il moltiplice e l'Uno.

intorno all' Unità suprema. Ogni numero divino, egli dice, ha la forma dell' unità, perché riproduce la natura dell' Uno, da cui emana. Ogni dio è un' enade in sé perfetta (e inversamente ogni enade perfetta è un dio): come l' Uno, trascende l' essere la vita l' intelletto; ma, a differenza dell' Uno, è partecipabile, e però definisce e misura tutte le molteplicità degli enti, collega il principio trascendente coll' universo e, benché sia propriamente ineffabile e inconoscibile, pur tuttavia rivela alquanto dei suoi caratteri per mezzo dei partecipanti. L' essere ogni dio separato dalle cose a cui presiede, non esclude punto la sua bontà e provvidenza. Ha una conoscenza occulta e conosce ogni cosa in maniera superiore all' ordine suo: dunque conosce imparzialmente il divisibile, estemporaneamente il temporale, in modo necessario e immutabile il contingente e il transitorio. Esso poi si comunica moltiplicando i suoi doni ed è partecipato, o immediatamente, o attraverso dei termini medii: l' intelletto è divino per mezzo dell' enade, l' anima è divina per mezzo dell' intelletto, e il corpo è deiforme per mezzo dell' anima. La partecipazione certo è ineguale: sicché, di tutte le nature deificate, l' essere è la prima, l' ultima è il corpo. Gli dei sono con la loro potenza presenti dappertutto, benché non si trovino in nessun luogo, perché mantengono la distinzione della loro essenza. Ed alcuni sono più universali e partecipati da un maggior numero di enti, perché prossimi all' Uno; altri più particolari e partecipati da un genere più particolare, perché più lontani: onde le progressioni degli enti arrivano allo stesso numero a cui si estendono le classi divine, le quali, nella loro molteplicità, sono in numero limitato, perché ritraggono la natura del principio loro, da cui l' infinità è aliena. Ed essendo la potenza degli dei commisurata alla loro universalità, è chiaro che quelli secondarii non potranno né avere tutte le facoltà dei primarii, né

possedere allo stesso modo quelle che hanno. Così, essendo la potenza creatrice più totale della potenza vivificante, questa non comprende quella, ma ne è compresa. E la causa paterna, che dispensa l'essere a tutte le cose, è più universale ed efficiente della causa demiurgica, la quale dà alla produzione i caratteri della molteplicità e della forma. Infine, ogni ordine di numeri procede dai primi principii, ovvero dal limite e dall'infinito: ma un ordine tiene maggiormente dal limite, un altro accoglie in maggior misura le proprietà dell'infinito (CXIII - CLIX).

Questi sono i tratti più salienti della teoria delle enadi, intorno alla quale molto si affaticò il profondo ingegno di Proclo. Come egli, mediante siffatta dottrina, trovasse il modo di giustificare allegoricamente il politeismo ellenico, non ci fermeremo a dire, ché in altra opera, nella *Teologia platonica*, si tratta di questo particolare argomento. Il secondo punto fondamentale, a cui ora ci conduce la nostra esposizione, riguarda l'intelletto e le sue proprietà essenziali. Il primo intelletto è uniforme, perfetto, impartecipabile e dà l'ipostasi a tutti gli altri. Degli intelletti partecipati, alcuni son destinati a illuminare l'anima sopra-mondana, altri l'anima cosmica: onde la molteplicità cosmica non emana immediatamente dall'intelletto impartecipabile, perché le progressioni accadono per via dei simili. Ogni intelletto intende solo se stesso; mentre però il primo intelletto fa tutt'uno col suo intelligibile, degli altri successivi l'intelligibile è in parte ciò che sono essi, in parte ciò da cui derivano. Ogni intelletto è eterno in essenza, potenza ed atto, conosce tutto simultaneamente; è un'essenza impartibile, perché incorporea ed immobile; è produttore di cose immutabili ed eterne. Tutte le forme intellettuali sono le une nelle altre, eppure non si confondono, com'è chiarito dalla partecipazione separata che ne fanno i loro partecipanti.

Gl' intelletti poi comprendono, alcuni le forme più universali, altri le più particolari: i superiori producono effetti più potenti attraverso forme più scarse, gl' inferiori producono effetti minori attraverso un maggior numero di forme. E il numero degl' intelletti è finito (CLX - CLXXIX). Questa teoria dell' intelligibile, come osserva il Vacherot, differisce sostanzialmente da quella di Plotino, il quale considera l' intelligenza come il tipo più perfetto, mentre Proclo nella sua triade relega l' intelligenza al terzo posto, assegnando la preminenza all' essere e alla vita.

L' ultimo punto fondamentale della metafisica di Proclo concerne il principio intermedio tra l' intelligenza e la natura, ossia l' anima. Questa, come abbiamo veduto, è un' essenza incorporea e separata dal corpo: dunque, non ammettendo composizione, è incorruttibile ed immortale. E occupa il posto mediano tra le essenze indivisibili (essere, vita, intelligenza), che pur accoglie in sé, e quelle divisibili dei corpi. Ma, se ha eterna l' essenza, ha temporale il suo atto; e, se partecipa degli enti che posseggono di lor propria natura l' essere e l' eternità, è il primo degli enti generati. Si distinguono tre specie di anime: le divine, quelle non divine ma partecipanti sempre all' intelligenza, e finalmente quelle che trapassano con vece alterna dall' intelligenza all' insensatezza. Le anime divine hanno una triplice energia: come dei, esercitano la provvidenza sulle cose mondane; come intelligenze, conoscono il tutto; come anime vere e proprie, vivificano i corpi. Ogni anima particolare è in moto incessante: discende nella generazione e risale agli dei. Il suo veicolo, o il corpo, è sostanzialmente eterno e incorruttibile; ma, pur conservando la medesima figura e grandezza, cambia aspetto, secondo l' agguinzione o la sottrazione degl' involucri materiali (CLXXXIV - CCIX).

III.

L'operetta di Proclo è interessante sopra tutto come introduzione e commento alle *Enneadi*. Vi sono certe idee, che ancor oggi nulla hanno perduto della loro importanza; ma, in generale, la sfera in cui aggiravasi il pensiero di Proclo e dei Neoplatonici, pur così ingegnoso ne' suoi conati di salvare il meglio della sapienza greca, era sempre la metafisica dell'ente e dell'oggetto, quella metafisica alla quale il Kant diede il colpo di grazia.

Il concetto dell'unità, di un'unità non soltanto logica, ma reale, così energicamente affermato da quei filosofi, resta sempre un concetto del più alto valore, un concetto a cui anche oggi la coscienza empirica può opporre un'assai debole resistenza. Ed anche il concetto del *πρόοδος*, o dello svolgimento, è felice anticipazione di una dottrina moderna. Ma il modo in cui Proclo ha formulato queste due grandi idee, non trova più alcuna eco nella nostra coscienza. Che cosa è mai quest'Uno ineffabile e impartecipabile, questo principio trascendente, che poi fa emanare qualcosa che non è lui? Se l'Uno è incomunicabile e solitario, come mai ha prodotto cose che non hanno nulla di comune con esso? Sta bene che la progressione si fa per via di simili: ma, per quanto si moltiplichino le entità fittizie, che Proclo interpone tra l'Unità originaria e il mondo, la difficoltà non vien rimossa, ma solo ricacciata indietro. Resta sempre vero che il moltiplice è diverso dall'Uno e posteriore all'Uno. Si ha sempre bisogno di ricorrere agli espedienti della partecipazione e dell'illuminazione. D'altro lato, per mantenere la dottrina neoplatonica dell'eternità del mondo, non è possibile attribuire altra priorità se non puramente logica all'Uno di fronte alla molteplicità, la quale è originaria e non si può concepire come uscita da una unità immobile

ad essa anteriore. Veramente agli stessi ultimi rappresentanti della scuola, per es. a Damascio, non mancò di affacciarsi qualcuna di tali difficoltà; ma essi non potevano dare una risposta soddisfacente, perché restavano di qua dal concetto (cristiano e moderno) della realtà come spirito, né ebbero forza di elevarsi al principio dell'unità che ha in sé il suo opposto. Solamente più tardi, per opera del Cusano, del Bruno e di altri, il problema fu avviato alla sua vera soluzione.

Toccheremo adesso della varia fortuna di questi *Elementi*. Dobbiamo notare che, anche dopo la fine del Neoplatonismo, essi ebbero una diffusione straordinaria. E già fin dal secolo v, Procopio di Gaza sentì il bisogno di farne, dal punto di vista cristiano, una confutazione, che poi fu ricopiata quasi letteralmente, nel secolo XI, da Nicola di Metone.

Nel secolo x, un arabo, che non si sa bene chi sia, ne procurò un estratto, il quale, sotto il titolo di *Liber de causis*, e tradotto in latino, ebbe molta fortuna nel Medio Evo e fu commentato da Alberto Magno, da Tommaso d'Aquino e da Egidio Colonna. Il testo arabo si trova nei mss. orientali dell'Università di Leida, si compone di 31 capitoli e reca il titolo: *Libro di Aristotele dell'esposizione del bene assoluto*. Il Bardenhewer ne assegna la data al 1197. Chi ne fu l'autore? Appoggiandosi all'autorità di Alberto Magno, alcuni storici, come il Ravaisson e il Vacherot, dissero che le tesi erano state tratte dall'operetta di Proclo e le dimostrazioni sunteggiate da un David giudeo di sui commenti, che su quelle avevano stesi Alfarabio, Avicenna e Algazel. E del resto, Egidio Colonna aveva attribuito la paternità del libro direttamente ad Alfarabio. Qualche altro mise innanzi il nome di Avempace. Lo Steinschneider vorrebbe ravvisare l'autore nell'ebreo convertito Ibn Dawud, collaboratore dell'arcidiacono Domenico Gundisalvi (1^a metà del sec. XII.) Ma l'ipo-

tesi è dubbia. Il traduttore latino pare sia stato Gherardo da Cremona (+ 1187.)

Come abbiamo detto, un commento al *De causis* fu composto da Tommaso d'Aquino. Incomincia: "Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quam causa universalis secunda." San Tommaso stesso dichiara esplicitamente che il *liber De Causis* è una riduzione degli *Elementi* di Proclo: "Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur, scilicet traditus liber Proculi Platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur Elevatio Theologica. In arabico vero invenitur hic liber, qui apud latinos de Causis dicitur, quem constat de arabico esse translatum, et in graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptus; praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. Intentio igitur huius libri, quod de causis dicitur, est determinare de primis causis rerum: et quia nomen causae ordinem quemdam importat, et in causis ordo ad invicem invenitur, praemittit quasi quoddam principium totius sequentis operis quamdam propositionem, ad ordinem earum pertinentem...." (Lect. I.) Nel commento poi, egli fa dei continui ed istruttivi raffronti tra il *De causis* e gli *Elementi*, che egli conosceva nella traduzione latina del suo contemporaneo ed amico Guglielmo di Moerbeke. A qualcuno potrà parere strano che Tommaso d'Aquino abbia con tanto manifesta compiacenza illustrati i concetti di un neoplatonico, il quale s'era mostrato ostile al Cristianesimo e da autori cristiani era stato apertamente combattuto. Ma è da considerare che, se gravi erano le discrepanze tra il Neoplatonismo e il Cristianesimo, non mancavano punti di contatto, che rende-

vano possibile il loro avvicinamento. Plotino, con la sua trinità, si accosta piú di Filone alla teologia cristiana, sebbene, col principio emanatistico e subordinazionistico, renda sensibile il distacco. In un frammento di Amelio c'è un' espressa allusione al *logos* incarnato e all' Evangelo di Giovanni: il che vuol dire che la filosofia neoplatonica, la quale in quel tempo non aveva ancora fatta sua la causa del politeismo ellenico, amava riconoscere nella dottrina dell' incarnazione un riflesso della verità filosofica, secondo cui la ragione penetra ogni cosa. Con Celso e Porfirio aveva bensì combattuto il Cristianesimo, ma piú che altro come una superstizione assurda e importata dal barbaro Oriente. Se non che, quando la nuova religione ebbe acquistato maggior vigore, e quando gli ultimi superstiti del Platonismo videro in essa la piú grave minaccia, non soltanto alla vecchia fede, ma piú ancora a tutta la civiltà antica, non solo ai templi ma anche alle scuole filosofiche, sentirono la necessità di osteggiarla con tutte le loro forze ed allora dovettero attaccarsi al politeismo (pur ingegnandosi di trasformarlo), per un sentimento, in cui all' amore per la conservazione propria si associava il rispetto verso quella religione, in cui riconoscevano il principio della loro nascita ideale.

Successe il lavoro d' interpretazione allegorica dei miti pagani. Ma il Cristianesimo, che faceva sentire al mondo una parola nuova, fu piú forte della filosofia e della religione, che si erano alleate, in quell' ultimo tentativo disperato, ai suoi danni. La loro missione era finita. Con Plotino e con Proclo, il pensiero ellenico aveva ormai esaurito il suo vigore, aveva detto quanto ancora poteva dire; sicché, quando Giustiniano fece chiudere, con un suo editto, la scuola, non fece altro, si può ripetere, che ammazzare un uomo morto. Il Neoplatonismo, ridotto con Damascio e con Simplicio ad un lavoro di eclettica esegesi dei testi di Aristotele

e di Platone, trascinava una vita languida e stentata. Né, d'altra parte, alla religione pagana era possibile, galvanizzandola, restituire artificialmente quell'anima, che, per necessità di storica evoluzione, era venuta a mancarle.

Tuttavia, anche questa volta, *Græcia capta victorem vicit*. Lo spirito della vecchia filosofia continuò ad operare nel silenzio, e la sua opera non fu perciò meno feconda. Via via che il Cristianesimo sentiva il bisogno di elevare a dottrina razionale il dato primigenio della fede evangelica, via via che esso veniva affermando e giustificando il suo diritto all'esistenza, gli Apologisti ed i Padri della chiesa greca (Giustino, Atenagora, Clemente Alessandrino, Origene), sotto l'influenza della disciplina mentale ricevuta nelle scuole, cercavano di trovare nella stessa filosofia platonica un valido sostegno alla formazione dei dogmi; e allora si manifestò la tendenza ad accentuare le affinità latenti tra il Cristianesimo e il Platonismo: la trascendenza, il dualismo, la svalutazione del mondo sensibile, l'assorbimento nella vita contemplativa ed ascetica.

Questo lavoro di conciliazione, che fece dimenticare e attenuare le visibili divergenze, fu proseguito, sebbene in minor misura, anche dopo la formazione definitiva dei dogmi. La Scolastica non è tutta aristotelismo, come volgarmente si crede, ché assorbe anche elementi platonici e neoplatonici. Basterebbe a provarlo un diligente studio di S. Tommaso. Il quale, nel commento al libro di cui parliamo, se non sempre è disposto ad accogliere le vedute di Proclo, esprime però il suo dissenso in guisa, da mostrare che, con qualche temperamento o riserva, l'accordo non sarebbe impossibile. Valga un esempio. Egli nega, in un punto, che le intelligenze seconde imprimano delle forme separabili, come l'anima, notando che l'anima riceve l'esser suo dalla causa prima e non già dall'impressione del

l'intelligenza. Ma soggiunge: se parliamo dell'anima umana sotto l'aspetto della suscettività, allora quella tesi è ammissibile, in quanto il corpo umano è predisposto ad essere suscettivo di una certa anima, grazie alla virtù del corpo celeste che opera nel seme; ed i corpi celesti, anche secondo i dottori della fede cristiana, sono mossi da creature spirituali, che si dicono angeli, o intelligenze, o intelletti separati (prop. 5^a). E, d'altra parte, chi non sa che la teoria dell'eternità del mondo non fu punto esclusa da S. Tommaso, il quale scrisse che la creazione nel tempo *sola fide tenetur*? Eppure il commentatore cristiano Giovanni Filopono aveva respinta quella dottrina, confutando le tesi di Proclo.

IV.

Mi resta in ultimo a parlare dei criteri, secondo i quali è stato condotto il presente lavoro.

L'edizione, a cui mi son attenuto nella mia opera di traduttore, è stata quella del Creuzer: *Initia philosophiae ac theologiae ex platoniciis fontibus ducta, sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii. Ex codd. mss. nunc primum graece edidit itemque ejusdem Procli Institutionem Theologicam integrior. emendatioremque adjecit Fridericus Creuzer. Francofurti ad Moenum, MDCCCXX-MDCCCXXV.* Il 3^o volume contiene: *Procli Successoris platonici Institutio Theologica. Graece et latine ad codic. fidem emendavit, integravit, Latinamque Aemilii Porti Translationem refinxit et suam annotationem subjecit Fridericus Creuzer. MDCCCXXII.*

La prima traduzione latina, che si abbia a stampa, degli *Elementi*, è quella del Patrizi nella rarissima edizione: *Procli Lycii Diadochi Platonici philosophi eminentissimi Elementa Theologica et physica, opus omni admiratione prosequendum, quae Franciscus Patricius*

de graecis fecit latina. Ferrariae, apud Dominicum Marellum, MDLXXXIII (pp. N. 69). Ne darò una brevissima notizia. L'opuscolo si apre con una lettera dedicatoria: *Antonio Mariae Parolario, medico eximio atque amico singulari*. Quivi il Patrizi tocca di tre opere antiche, risparmiate dal tempo: i libri di Hermes Trismegisto, i ventiquattro libretti della filosofia mistica secondo gli Egizii, gli Elementi Teologici di Proclo. Egli ha tradotto quest'ultima operetta, affinché l'amico venisse a conoscere "quanto ingenii acumine mathematico more, Theologia Platonis universa mira demonstrationum necessitate sit demonstrata." Segue la traduzione latina degli *Elementi di teologia* e degli *Elementi di fisica*.

Una buona versione inglese di Thomas Taylor fa sèguito ai *Six books of the Theology of Plato*, tradotti dal medesimo.

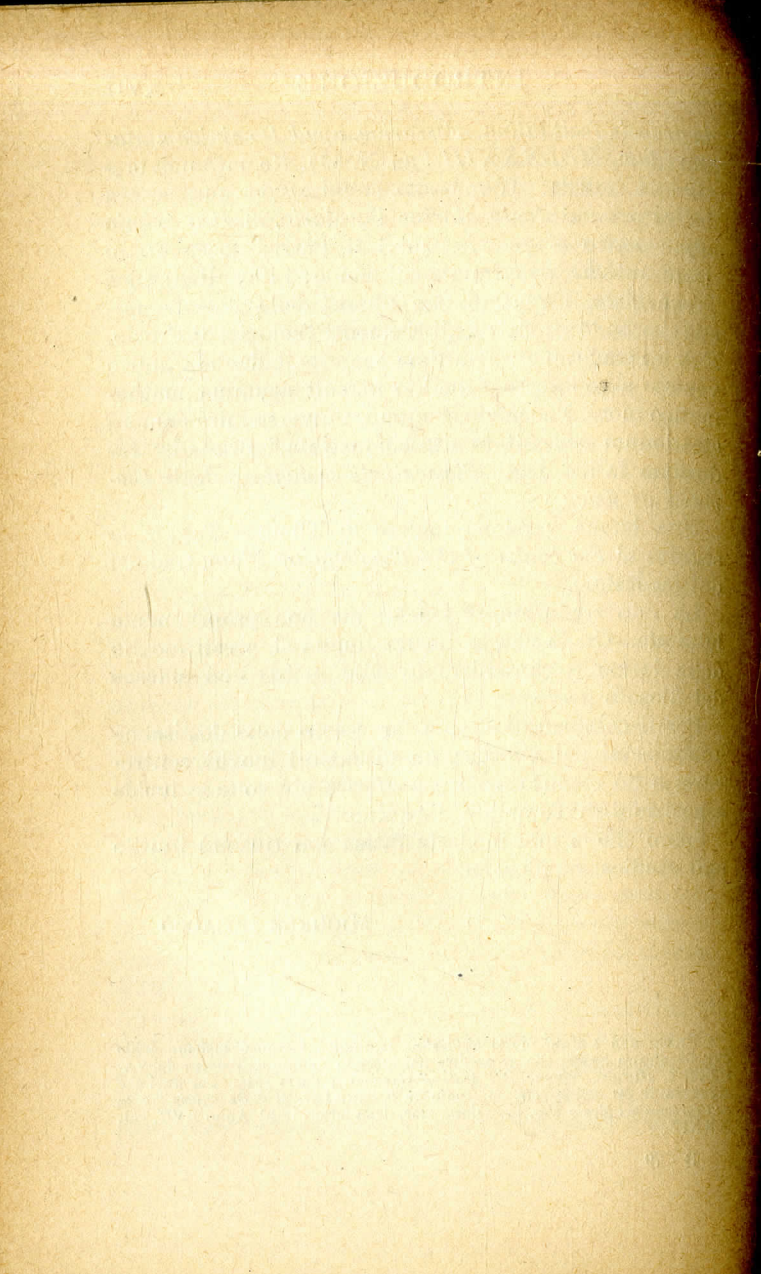
La mia traduzione è fedele; ma non propriamente letterale. Credo che la nostra lingua si presti meglio della latina a riprodurre lo stile incisivo ed efficace del filosofo greco.

Per il commento, oltre a far tesoro delle dottissime annotazioni del Creuzer, ho discusso i luoghi controversi e ho creduto utile poi riferire più volte le lucide esposizioni di Tommaso d'Aquino.

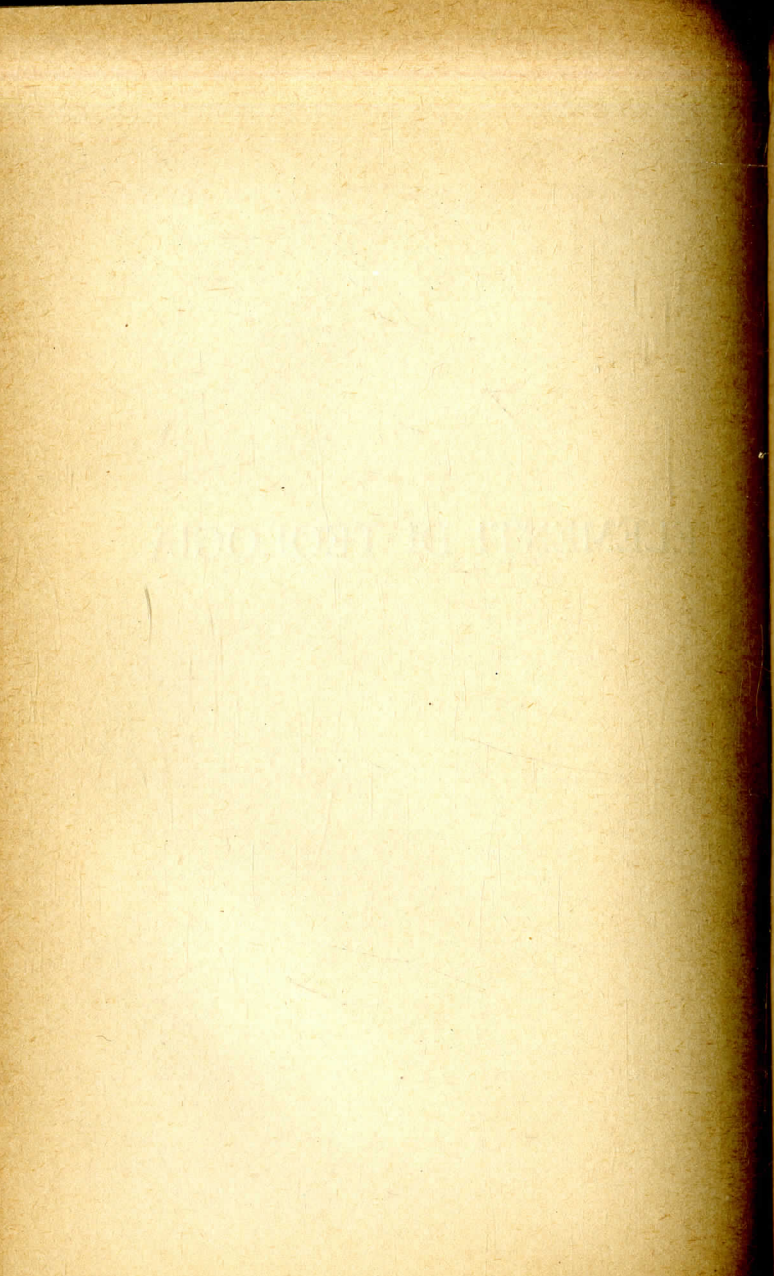
Spero che la mia modesta fatica non riuscirà inutile agli studiosi di filosofia.

MICHELE LOSACCO

Proclo non è stato molto studiato. Il miglior lavoro d'insieme credo che sia ancora quello che se ne dice nel secondo volume dell'opera del VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris 1846. Per quel che riguarda il *De causis*, cfr. lo studio di R. MURARI, *Il "De causis" e la sua fortuna nel Medio Evo*, in 'Giorn. stor. della letter. ital.' Anno XVII, vol. XXXIV.



ELEMENTI DI TEOLOGIA



ELEMENTI DI TEOLOGIA

I.

Ogni molteplicità è, in qualche maniera, partecipe dell' Uno. Se infatti non ne partecipasse in alcun modo, non sarebbe uno né il tutto, né ciascuno dei molti da cui risulta la molteplicità; ma ogni singolo di alcuni enti sarebbe ancora una molteplicità, e ciò all' infinito, e di questi infiniti ciascuno sarebbe a sua volta una molteplicità infinita. Non partecipando infatti di alcuna unità in nessun modo, né quanto alla sua totalità, né quanto alle singole sue parti, dovunque ed in ogni cosa vi sarà l' infinito.

E invero, ciascuno dei molti, qualunque tu prenda, o sarà uno, o non uno, o molti, o nulla. Ma se ciascuno di essi è nulla, anche ciò che da essi procede è nulla. Se poi è un molti, ogni singolo risulterà d' infinitamente infiniti.

Ma questo è impossibile. Poiché né esiste ente alcuno, che risulti d' infinitamente infiniti. Dell' infinito non vi è nulla di più grande. E ciò che risulta da una totalità, è maggiore di ciascuno dei singoli. Né, d' altra parte, è possibile che alcunché si componga del nulla. Dunque ogni molteplicità partecipa, in qualche maniera, dell' Uno.

II.

Tutto ciò che partecipa dell' Uno, è l' Uno e il non Uno. Se infatti non è per se stesso l' Uno (poiché partecipa dell' Uno ed è qualche altra cosa che esiste oltre l' Uno), prova l' Uno per partecipazione e aspetta di diventare l' Uno. Se dunque nulla vi è oltre l' Uno, ed esiste solamente l' Uno, non sarà neanche partecipe dell' Uno, ma sarà per se stesso l' Uno. Se poi, oltre di esso, vi è qualcosa che non è l' Uno, ma che partecipa dell' Uno, sarà il non Uno e l' Uno, ossia non l' Uno che esiste come tale, ma ciò che esiste come partecipante dell' Uno.

Questo, dunque, non è l' Uno, né ciò ch' è l' Uno. Essendo poi l' Uno ed insieme partecipando dell' Uno e però non essendo l' Uno per se medesimo, sarà l' Uno e il non Uno, giacché esso è qualche altra cosa oltre l' Uno. Infatti, in quanto si è moltiplicato, esso è il non Uno. Ma, in quanto soffre la moltiplicazione, è l' Uno. Dunque tutto ciò, che partecipa dell' Uno, è l' Uno e il non Uno.

III.

Ogni cosa che diventa l' Uno, lo diventa per partecipazione dell' Uno. Poiché, in quanto subisce la partecipazione dell' Uno, è l' Uno. Dato che divengano l' Uno quelle cose che non son l' Uno, certo, riunendosi di per sé e accomunandosi tra loro, divengono l' Uno e sostengono la presenza dell' Uno, pur non essendo ciò che è l' Uno. Dunque, in tanto partecipano dell' Uno, in quanto soffrono di diventare l' Uno. Se già son l' Uno, non diventano l' Uno: infatti ciò che è, non diviene quello che

è di già. Se poi divengono l' Uno da ciò che prima non era l' Uno, siccome una certa unità si è formata in esse, avranno l' Uno.

IV.

Tutto ciò ch' è unito differisce dall' Uno per se stesso. Infatti, se è unito, parteciperà in qualche maniera dell' Uno, in tanto, in quanto anche si dice unito. Ma ciò, che partecipa dell' Uno, è l' Uno e il non Uno: ciò ch' è l' Uno per se stesso, non è invece Uno e non Uno. Se infatti vi è anche questo, l' Uno e il non Uno, e ciò che vi è in esso è di bel nuovo l' Uno, avrà entrambi insieme, e così all' infinito, giacché non esiste l' Uno per se stesso, che servir possa di sostrato. Ma poiché ogni cosa è e non è l' Uno, vi sarà dunque alcunché di unito, che differisce dall' Uno. Se, infatti, l' Uno fosse identico a ciò che è unito, sarebbe infinita la pluralità, e similmente ognuna di quelle cose, da cui risulta ciò ch' è unito....

V.

Ogni molteplicità è posteriore all' Uno: dato infatti che la molteplicità sia anteriore all' Uno, l' Uno parteciperà del multiplo: ma il multiplo, che è anteriore all' Uno, non parteciperà dell' Uno: se veramente, prima che ci fosse l' Uno, esisteva quella pluralità. Non partecipa infatti di quello che non è: poiché quello che partecipa dell' Uno è anche l' Uno e il non Uno insieme. E non ancora è presente l' Uno, se vien prima la molteplicità. Ma è impossibile che ci sia una qualche

pluralità, che in nessun modo partecipi dell' Uno. Il multiplice dunque non è anteriore all' Uno. Se poi è insieme coll' Uno, saranno altresì congeneri tra loro per natura. Infatti, col tempo, nulla vieta né che l' Uno per se medesimo sia i molti, né che la molteplicità sia l' Uno. come quelli che, pur essendo opposti, sono tuttavia insieme per natura, una volta che nessuno dei due è anteriore o posteriore all' altro. Dunque la molteplicità di per sé non sarà l' Uno, e ciascuno dei singoli, che son compresi in essa, non sarà l' Uno, e così all' infinito, il che è impossibile.

Ciascuno di essi adunque partecipa, per sua natura, dell' Uno, e non si potrà prendere nessuno di loro, che non sia l' Uno. Poiché, se non è l' Uno, conterà d' infiniti, come si è dimostrato.

Dovunque pertanto vi è partecipazione dell' Uno. Se l' Uno, ch' è Uno per se stesso, non partecipa in alcun modo della molteplicità, dappertutto il multiplo sarà posteriore all' Uno, partecipante dell' Uno, ma non partecipato dall' Uno. Se poi anche l' Uno partecipa della pluralità, esistendo come Uno per essenza, e come non Uno per partecipazione, l' Uno sarà moltiplicato, come la molteplicità sarà unita per opera dell' Uno. Si erano accomunati dunque l' Uno col multiplo e il multiplo coll' Uno: quelle cose, che si congiungono e si accomunano in qualche modo tra loro, se vengono messe insieme da un altro, questo è prima di loro; se poi si mettono insieme loro stesse, non si oppongono scambievolmente.

Gli opposti infatti non si muovono l' uno verso l' altro. Se dunque l' Uno e il multiplo sono opposti, ne segue pure che il multiplo, in quanto multiplo, non sarà l' Uno, e l' Uno, in quanto Uno, non sarà il multiplo; e nessuno di entrambi, se è stato nell' altro, sarà insieme uno e due. Ma se qualcosa vi sarà anteriormente ad essi, che li raccolga, o è l' Uno, o il non Uno.

Ma, se è il non Uno, sarà o i molti, o nulla:

ma né quello è i molti, acciò che non vi sia la molteplicità avanti l'Uno, né d'altra parte è nulla. Come mai infatti il nulla potrebbe mettere insieme? Dunque è soltanto l'Uno: poichè quest'Uno non è i molti, acciò che non si vada all'infinito; dunque vi è l'Uno per se stesso, ed ogni pluralità deriva dall'Uno per se stesso.

VI.

DELL' ENADE

Ogni molteplicità o risulta dalle cose unite, o dalle enadi. È chiaro infatti che ciascuno dei molti non sarà anche una molteplicità soltanto, e ogni parte di questa una molteplicità a sua volta. E se non è solo una molteplicità, o è un unito, o delle enadi. E se partecipa dell'Uno, è un unito. Se poi risulta di quegli elementi, da cui primieramente è stata composta l'unione, è le enadi. Infatti, se vi è l'Uno per se stesso, vi è ciò che primieramente partecipa di esso, e ciò che primieramente è unito.

Ma questo si compone di enadi. Se infatti si componesse di cose unite, alla loro volta le cose unite si comporrebbero di altre, e così all'infinito. Bisogna dunque che vi sia ciò che è unito primieramente per mezzo di enadi. E così troviamo ciò che deriva dal principio.

VII.

DEI PRODUTTORI E DEI PRODOTTI

Tutto ciò che produce un altro è migliore, per natura, della cosa prodotta. Infatti, o è migliore, o peggiore, o eguale.

Quello che si produce da esso, dunque, o ha anch'esso la potenza di produrre un'altra cosa, o è sterile del tutto. Ma, se fosse sterile, sarebbe per ciò stesso inferiore al produttivo e, come inerte, è disuguale in proporzione a quello, che è fecondo ed ha la forza di creare. Se poi anch'esso è produttore di altre cose, o anch'esso produce cose pari a sé medesimo, e ciò ugualmente per ogni cosa, e tutti gli enti saranno uguali fra loro, e nessuno sarà migliore dell'altro, poichè sempre il produttore pone come uguale a se stesso ciò che gli segue; o produce l'impari, ed allora il prodotto non è più eguale a chi lo produsse.

Infatti è di potenze eguali il far cose uguali. Le cose da esse provenienti sono tra loro ineguali, se è vero che il produttore è pari a quello ch'era prima di lui. Ma ad esso è impari ciò che gli vien dopo. Dunque il prodotto non è d'uopo che sia uguale al produttore. Ma certo il produttore non sarà mai da meno.

Se, invero, esso dà l'essenza al prodotto, gli fornisce anche il potere, secondo l'essenza.

Ma, se esso è il creatore di tutta la potenza, che occorre a quello che vien dopo di lui, potrebbe fare anche se stesso tale, qual è quello. Ma se è così, potrebbe fare anche se stesso più potente. Nè infatti gli è d'ostacolo il non potere, una volta ch'è presente la facoltà creatrice, né il non volere.

Tutte le cose, infatti, appetiscono per natura il bene: cosicchè, se il produttore può rendere più perfetto un'altro, potrà anche render tale se stesso, prima di ciò che gli è successivo. Non è dunque uguale il prodotto al produttore, né migliore. Dovunque il produttore è migliore della natura del prodotto.

VIII.

DEL PRIMO BENE, CHE È DETTO ANCHE IL BENE

A tutte le cose, che in qualche modo partecipano del bene, va innanzi il bene primo, che è null'altro se non il Bene: e invero, se tutti gli enti appetiscono il bene, è manifesto, che il bene primo è di là dagli enti. E infatti, se c'è un'identità con alcuno degli enti, o l'ente è la stessa cosa del bene, e in tal caso, essendo il bene medesimo, non appetirà più il bene: poichè quegli che appetisce qualcosa, manca di ciò che appetisce, ed è diverso dall'oggetto dell'appetizione: o l'uno e l'altro sono differenti. E l'uno parteciperà dell'ente, l'altro sarà il bene partecipato in esso.

Vi è dunque un qualche bene esistente in alcuno dei partecipanti e che solo è desiderato da colui che ne partecipa; ma non è il bene semplicemente preso, quello che tutti gli enti appetiscono.

Questo infatti è un appetibile, che è comune a tutti gli enti. Quello invece, che trovasi in qualcuno, è soltanto di colui, che ne partecipa: il bene primo adunque non è altro che il Bene: se aggiungessi qualche altra cosa, diminuiresti con tale aggiunta il bene, producendo un bene singolo, in luogo del Bene assoluto. Ciò che fu aggiunto, infatti, non essendo il Bene ma alcunché d'inferiore a quello, col suo proprio contatto diminuisce il Bene.

IX.

DI QUELLO CHE BASTA A SE STESSO

Tutto ciò che basta a se stesso, o per essenza o per attività, è migliore di ciò che non è tale, ma fa dipendere da un'altra causa la causa della sua perfezione. Poiché, se tutti gli enti, di lor natura, appetiscono il Bene, e l'uno si procaccia il bene da sé, l'altro abbisogna di altri, l'uno ha presente la causa del Bene, l'altro l'ha assente; quanto più dunque un tal Bene si accosta alla facoltà che somministra il desiderabile, tanto migliore sarà di quello, che abbisogna di una causa assente e che riceve altronde la perfezione della sostanza o dell'attività sua. Poiché dunque è simile o diminuito, sarà anche più simile allo stesso Bene quello che basta a se medesimo.

È una diminuzione il partecipare del Bene e il non essere il bene primario. Tuttavia è in certo modo uno stato affine ad esso il potersi procurare il bene con le proprie forze. Ma il partecipare, e il partecipare per mezzo di un altro, dista maggiormente dal Bene primo e da ciò, che null'altro è se non il Bene.

X.

Tutto ciò che basta a se stesso è più manchevole del Bene assolutamente considerato. Infatti che altro è il sufficiente a se stesso se non ciò che di per sé ed in sé possiede il bene? Ora esso è già pieno e partecipe del Bene, ma non è lo stesso Bene assoluto.

Questo infatti è migliore e del partecipare e dell'esser pieno del Bene, come si è dimostrato. Se dunque il bastante a se medesimo si è riem-

pito del Bene, quello di cui si è riempito sarà migliore del bastante a se medesimo e superiore alla proprietà di bastare a se medesimo; e il Bene assoluto non abbisognerà di nulla.

Poiché non desidera nulla: sarebbe infatti, per questo desiderio, manchevole del Bene, e non bastante a se medesimo: sarebbe pieno del Bene, ma non il bene primario.

XI.

DELLA CAUSA

Tutti gli enti procedono da una sola causa, dalla prima: poiché, se di nessuno degli enti vi è causa, o le cause di tutte le cose finite vanno in circolo, o vi è un'ascensione all'infinito, e di ogni cosa è cagione un'altra, e in nessun luogo vi sarà la preesistenza della causa.

Ma se di nessuno degli enti vi fosse la causa, né vi sarebbe alcun ordine di secondi e di primi, di perfezionatori e di perfezionati, di ordinatori e di ordinati, di agenti e di pazienti; né scienza di alcuno degli enti.

Infatti la cognizione delle cause è opera di scienza; e allora diciamo di sapere, quando conosciamo le cause degli enti. Se poi le cause scorrono circolarmente, i medesimi esseri saranno insieme anteriori e posteriori, più potenti e più deboli. Ora ogni produttore è più eccellente, per natura, del prodotto. Nulla importa poi se il collegamento tra la causa e il causato si faccia con più o con meno termini medii, o se il causato si ricavi dalla causa.

E invero, la causa è migliore di tutte le cose interposte, delle quali è causa. E quanti più sono i termini medii, tanto maggiormente essa è causa: ma se l'addizione delle cause procedesse

all' infinito, e vi fosse pur sempre un altro ente prima di un altro, non vi sarebbe scienza di nulla. Poiché di nessuno degli infiniti vi è cognizione; ignorandosi le cause poi, non vi sarà conoscenza neppure delle cose che ne conseguono. Se dunque ha pure ad esserci una causa degli enti, e si distinguono le cause dai causati, e l' ascensione non va all' infinito, vi è una causa prima degli enti, dalla quale ciascuno procede come da una radice. Di essi, alcuni sono prossimi a quella, altri più lontani: che uno debba essere il principio, si è dimostrato, perché ogni molteplicità sussiste come posteriore all' Uno.

XII.

Principio e causa primissima di tutti gli enti è il Bene. Se invero da una sola causa procedono le cose tutte, convien dire che quella causa o sia il Bene, o qualcosa di meglio del Bene. Ma se quella è migliore del Bene, forse deriva qualcosa da essa agli enti e alla natura degli enti, o nulla? Se nulla, è un assurdo; poiché non la conserveremmo più nell' ordine causale: occorre che, dovunque, alle cause pervenga qualcosa derivante dalla causa, e specialmente da quella primissima, da cui tutte le cose dipendono e per cui esiste ciascuno degli enti.

Se poi essa, in ugual modo che il Bene, si comunica a quegli enti, vi sarà negli enti alcunché di meglio della bontà e derivante dalla primissima causa. Poiché in nessun modo, se essa è migliore o superiore al Bene, dà agli enti secondarii qualcosa di più imperfetto di ciò che dà chi vien dopo di essa.

E che cosa mai potrebbe esservi di meglio che la bontà? Giacché anche lo stesso meglio noi lo diciamo esser maggiormente partecipe del Bene. Se dunque neppur si direbbe più eccellente ciò che

non è buono, esso è intieramente posteriore al Bene; e se inoltre tutti gli enti appetiscono il Bene, come mai avanti a questa causa può esservi qualcosa? Poiché, se appetiscono quello ch'è avanti al Bene, come appetiranno massimamente il Bene? Se poi non l'appetiscono, come non appetiranno la cagione di tutto, essi che derivano da quella? Ma se il Bene è quello, da cui tutti gli enti dipendono, principio e causa prmissima di tutte le cose è il Bene.

XIII.

Ogni bene ha la virtù di unire quelle cose che partecipano di esso, ed ogni unione è bene se il Bene è lo stesso dell' Uno. Se infatti il Bene ha la potenza di conservare tutti gli enti (per la qual cosa è anche desiderabile a tutti), ciò che ha la potenza di conservare o di contenere l'essenza di ogni singolo, è l' Uno. Per mezzo dell' Uno, infatti, si conservano tutte le cose, e la dispersione rimuove ciascuno dalla sua essenza. Le cose a cui si presenta il Bene, esso le unifica e le contiene secondo l' unione. E se l' Uno ha la virtù di raccogliere e di contenere gli enti, perfeziona ciascuno mediante la sua presenza.

E in questa maniera, dunque, è bene l' essere unito a tutti. Ma se l' unione è bene, e per se stesso anche il Bene è unificante, il semplice Bene e il semplice Uno son la stessa cosa, poiché nello stesso tempo unifica e rende buoni gli enti. Ond' è che quelle cose, che in qualche modo son cadute giù dal Bene, vengono insieme ad esser private anche della partecipazione all' Uno. E quelle cose, che sono escluse dall' Uno, perché riempite d' intervallo, vengono private anche del Bene, alla stessa maniera. Dunque e la bontà è unione, e l' unione è bontà, e il Bene è uno, e l' Uno è il primo Bene.

DEL PRINCIPIO IMMOBILE E MOBILE DI PER SÉ, O DELLA CAUSA

Ogni ente è o immobile o mosso: e se mosso, è tale o da se stesso, o per via di un altro: e se da se stesso, è mobile spontaneamente; se da un altro, è mobile per altrui impulso. Dunque ogni ente è o immobile, o mobile di per sé, o mobile per altrui impulso.

È necessario che, se ci sono cose mobili per altrui impulso, ci sia anche l'immobile, e, in mezzo a questi, ciò che si muove spontaneamente. Poiché, se tutto ciò, che è mobile per impulso altrui, si muove perché mosso da altri, i movimenti o saranno circolari o procederanno all'infinito: ma né in circolo né all'infinito potranno essere, se è vero che tutti gli enti sono limitati dal principio, e se ciò che muove è più eccellente di ciò ch'è mosso.

Vi sarà pertanto qualcosa d'immobile, che è il primo motore: ma se è così, è necessario che vi sia anche ciò che si muove spontaneamente. Poiché, se tutto stesse fermo, quale sarebbe mai ciò ch'è mosso per il primo?

Non sarà l'immobile (non essendo per natura così), né quello che si muove per impulso altrui (poiché vien mosso da un altro): resta dunque che il semovente sia il primo mosso: poiché questo è anche quello che all'immobile congiunge le cose che son mosse da altri, essendo in certa maniera qualcosa di medio, movente e mosso insieme. Di quelli invece, l'uno muove soltanto, l'altro è soltanto mosso.

Ogni ente adunque o è immobile, o semovente, o mosso da altri: da ciò è anche manifesto che, delle cose mosse, è prima quella che si muove da sé; dei moventi, è primo l'immobile.



XV.

DELL' ESSENZA INCORPOREA E QUALE SIA LA PROPRIETÀ SUA

Ogni ente capace di ritornare a se stesso è incorporeo. Nessuno dei corpi, infatti, può ritornare, per sua natura, a se stesso: poichè, se ciò che si rivolge a qualcosa aderisce a ciò verso cui si rivolge, è chiaro che anche tutte le parti del corpo si congiungeranno a tutte le parti di quello che ritorna a se stesso.

Infatti il ritornare a sé consisterebbe in questo, che entrambi diventino uno, quello che è ritornato e quello verso di cui è ritornato. Ma questo nel corpo, è impossibile, e generalmente in tutte le cose divisibili.

Poichè il divisibile non combacia tutto con la sua totalità, a causa della divisione delle parti, trovandosi alcune in un luogo, altre in un altro. Nessun corpo dunque ritorna, per sua natura, a se stesso, in modo che l'intero si rifletta sull'intero.

Se qualcosa dunque è capace di ritornare a se stessa, è incorporea e indivisibile.

XVI.

Tutto ciò, che è capace di ritornare a se stesso, ha un'essenza separata da ogni corpo. Infatti, se fosse inseparabile da un corpo qualunque, non avrebbe alcuna attività separata dal corpo. Se l'essenza è inseparabile dai corpi, è impossibile che l'attività emanante dall'essenza sia separata. Giacché, in tal caso, l'attività sarebbe migliore dell'essenza. Se è vero che l'una ha bisogno dei corpi, l'altra è sufficiente a se stessa e fa a meno

dei corpi. Se qualcosa dunque è inseparabile per essenza, è anche parimenti, e assai piú, inseparabile per attività. Ma se questo non ritorna a sé (ciò che si riflette, essendo qualcosa di altro dal corpo, ha un'attività separata dal corpo, e tale che né si esercita mediante il corpo, né va congiunta al corpo; se è vero che tanto l'attività, quanto ciò a cui l'attività si rivolge, non ha punto bisogno del corpo), quello dunque che ritorna a se stesso è interamente separato dai corpi.

XVII.

Tutto ciò che muove se stesso per primo, ha la capacità di ritornare a se stesso: poichè, se muove sé, e la sua attività motrice è diretta verso di esso, dunque saranno tutt'uno il movente ed il mosso: infatti, o in parte muove e in parte è mosso, [o in tutto muove ed è mosso], o al contrario. Ma, se una parte è quella che muove, un'altra quella che è mossa, il semovente non sarà per sé, risultando di parti non semoventi; ma apparirà fornito di movimento spontaneo, mentre tale non è per essenza.

Se il tutto muove ed una parte è mossa, o viceversa, vi sarà qualche parte in entrambi, che per sé sola ad un tempo muove ed è mossa. E questo è ciò che muove sé per il primo: se infatti un solo è medesimo ente muove ed è mosso, avrà l'attività di muoversi in direzione di se stesso, potendo muovere se stesso. Infatti ritorna a ciò, verso di cui agisce: dunque tutto ciò, che muove se stesso per primo, ha la capacità di ritornare a se stesso.

XVIII.

Tutto ciò, che fornisce l'essere agli altri, questo, ch'esso comunica, è primario di fronte a quelli che lo ricevono: se invero dà il medesimo essere e fa dalla propria essenza questa comunicazione, ciò che dà è inferiore all'essenza di lui; ma ciò che è, è più grande e più perfetto. Se è vero che quanto appartiene alla sostanza di qualcuno è migliore, per natura, di ciò che ne è costituito. Pertanto, in colui che ha dato è in modo più eccellente che in quello che è dato: e l'una cosa non è la medesima dell'altra. Poichè essa è primaria, l'altra invece è secondaria: è necessario infatti, o che l'uno e l'altro siano il medesimo ed una sia la ragione di entrambi, o che nulla vi sia di comune né vi sia alcuna medesimezza in entrambi, o che l'uno sia primario, l'altro secondario. Ma se la ragione è la stessa, non sarà più l'uno causa, l'altro effetto. Né poi l'uno sarà per sé stesso, l'altro nel partecipante; né l'uno l'efficiente, l'altro il prodotto. E se nulla ha di uguale, data questa diversità, non potrà sussistere il rimanente, non avendo nulla di comune con quello, oltre l'essere. Resta dunque che sia primario quello che dà; secondario, quello ch'è dato: in loro, l'essere medesimo vien comunicato dall'uno all'altro.

XIX.

Tutto ciò, che primieramente inerisce in qualche natura degli enti, si trova in tutti quelli che sono disposti secondo quella natura, e questo in una sola ragione ed ugualmente: poichè, se non si trovasse ugualmente in tutti, ma in alcuni sí, in altri no, è chiaro che non sarebbe primario in quella natura, ma in alcuni primario, in altri

secondario, cioè in quelli che ne partecipano talvolta: infatti ciò che talora esiste, talora no, non è primario né esiste di per sé; ma è episodico e derivante da altra origine a quelle cose, nelle quali così inerisce.

XX.

L'essenza dell'anima è di là da tutti i corpi, e la natura intellettuale di là da tutte le anime, e l'Uno di là da tutte le ipostasi intellettuali. Poiché ogni corpo è mobile per mezzo di un altro, e non è per sua natura capace di muovere se stesso, ma per la comunione dell'anima vien mosso da sé, e vive mediante l'anima, e, presente l'anima, è semovente in qualche modo; assente l'anima, è mobile per impulso altrui, come quello che riceve questa natura dall'anima, la quale ha sortito un'essenza mobile di per sé.

Infatti a ciò, a cui s'aggiunge, essa comunica il movimento spontaneo. Ed è molto superiore a quanto col medesimo esser suo partecipa. Dunque, come dotata, per sua essenza, di moto spontaneo, è di là dei corpi, divenuti semoventi per partecipazione. A sua volta l'anima, che si muove di per sé, ha un posto secondario di fronte alla natura immobile, che sussiste immobile conforme alla sua attività. Perciò di tutte le cose mosse è guida l'ente mobile per se stesso; di tutte le cose moventi, l'immobile. Se dunque l'anima, di per sé mossa, muove le altre cose, bisogna che avanti ad essa ci sia quello che muove rimanendo immobile. Ma la mente muove, pur essendo immobile e operando sempre alla stessa maniera. Dappoiché l'anima, per via della mente, partecipa dell'attività continua del pensiero; come il corpo, mediante l'anima, della facoltà di muoversi.

Se infatti nell'anima l'attività continua del pen-

siero fosse primaria, sarebbe propria di tutte le anime, allo stesso modo che la facoltà di muovere se stessa. Ora una tal proprietà non è primaria nell'anima. Bisogna dunque che, avanti ad essa, ci sia quello in cui la mentalità è primaria. Avanti alle anime dunque c'è la mente.

Ma tuttavia, prima della mente, c'è l'Uno; perché la mente, se anche è immobile, non è l'Uno. Essa intende se medesima ed opera intorno a sé. Dell'Uno partecipano tutti gli enti, quali si siano. Infatti quelli in cui la mente si trova per comunicazione, è necessario che partecipino della conoscenza. Poiché la conoscenza intellettuale è il principio e la causa prima del conoscere: dunque l'Uno è di là dalla mente. E non vi è più qualche altra cosa di là dall'Uno. Poiché l'Uno e il Bene sono il medesimo. Ma il Bene, come si è mostrato, è il principio di tutte le cose.

XXI.

CHE LA MENTE NON È LA CAUSA PRIMA

Ogni ordine, che incomincia dalla monade, procede alla molteplicità coordinata alla monade, e la molteplicità di ogni ordine si riduce ad una sola monade. Infatti la monade, avendo la ragione di principio, genera la molteplicità attinente ad essa. Pertanto anche una sola serie e tutto un ordine ha dalla monade il digradare nella molteplicità. Poiché non vi sarebbe più alcun ordine, né alcuna serie, se la monade rimanesse infeconda per se stessa: ma la molteplicità a sua volta si riduce all'una causa comune di tutti gli enti coordinati.

Ciò, ch'è lo stesso in ogni molteplicità, non ebbe

la sua progressione da una sola di quelle cose, che son comprese nella molteplicità: perché quanto emana da uno solo dei molti non è comune a tutti, ma si distingue dalla peculiarità di quell'uno solamente. Poiché dunque, secondo ciascun ordine, vi è una certa comunione e coerenza e medesimezza, grazie alla quale ancora alcune cose diconsi coordinate, altre di ordine differente, è chiaro che la medesimezza deriva a tutto l'ordine da un solo principio. Vi è dunque, in ogni ordine, prima della molteplicità, una sola monade, che impartisce la ragione e il nesso alle cose che vi sono ordinate, collegandole e tra loro e col tutto.

Fate che una cosa sia causa di un'altra, fra quelle che si trovano sotto la medesima serie: quella, come causa di una sola serie, è necessario che sia prima di tutte le altre, e che da essa si generino tutte le cose come coordinate, non in modo che ognuna sia una certa singola cosa, ma in modo che appartenga a quest'ordine.

Da ciò adunque è manifesto, che anche alla natura del corpo inerisce l'Uno e la molteplicità, e che una sola natura ne ha molte attaccate ad essa, e che le molte nature dipendono dall'unica natura del tutto; e questo si trova anche nell'ordine delle anime, giacché esso prende inizio da una sola prima anima e digrada nella molteplicità delle anime e la molteplicità risale all'unità; e nell'essenza intellettuale vi è la monade intellettuale e una molteplicità d'intelletti procedente da un intelletto solo e ritornante a quello; e nell'Uno, ch'è anteriore a tutte le cose, vi è la molteplicità delle enadi; e nelle enadi vi è una tendenza verso l'Uno. Pertanto, dopo il primo Uno, vi sono le enadi, e dopo la mente prima le altre menti, e dopo l'anima prima le anime, e dopo l'universa natura le nature.

XXII.

Tutto ciò, che sussiste primariamente e principalmente in ciascun ordine, è uno, e non due, né più di due, ma tutto unigenito. Siano infatti (se è possibile) due, giacché si ha la stessa impossibilità anche se son più. O dunque è ciascuno di questi due, che dicesi primario, o è quello che consiste di entrambi. Ma, se esso consiste di entrambi, vi sarà di nuovo l'Uno, e non saranno due cose ad esser primarie. Se poi è ciascuno dei due, o sarà l'uno dei due (non potendo esser primi entrambi), o l'uno e l'altro egualmente.

Ma, ammettendo che lo siano in egual modo, nessuno dei due sarà più il primo. Poiché, se è primario uno di essi, e non è così dell'altro, che sarà mai di quell'ordine? Giacché è primario quello che non è nient'altro se non ciò ch'è detto di essere: ma, ognuno di questi due, essendo altro, è e non è insieme ciò che è detto di essere.

Se queste cose adunque differiscono tra loro, non differiscono tuttavia primariamente in quanto ognuno è ciò che è detto di essere. Poiché questo primamente accade a ciò che è il medesimo. Non entrambi saranno primarii, ma quello di cui entrambi partecipano, onde son detti di esser primi. Da questo è evidente che l'ente primo è soltanto l'Uno, ma che non due né più sono gli enti primarii.

E la mente primissima è una sola, ma non vi sono due menti prime. E l'anima primissima è una, e questo è il caso di ogni forma, come della prima bellezza, della prima eguaglianza. E similmente in tutte le cose: così poi dicasi della forma dell'animale e di quella dell'uomo, che una è la prima. Poiché la dimostrazione è la stessa.

DELL' IMPARTECIPABILE

Ogni impartecipabile dà per se medesimo sussistenza alle cose partecipate. E tutte le ipostasi partecipate tendono verso le essenze impartecipabili.

Infatti l'impartecipabile, avendo il rapporto di una monade, come quello che appartiene a se stesso, e non ad altri, e come quello che è sottratto ai partecipanti, genera le cose che possono parteciparsi. Poiché, se fosse sterile, rimarrebbe in sé e nulla avrebbe di onorevole; ovvero darebbe qualcosa di sé, e quello che riceve ne parteciperebbe, quello che è dato sussisterebbe per via di partecipazione. Ma tutto ciò che è spettante ad una cosa da cui è partecipato, è secondario a paragone di ciò che è in egual modo presente a tutte le cose e che tutte le riempie di se stesso. Poiché ciò che è solo in una cosa, non è nelle altre.

Ciò che è similmente presente in tutte le cose, a fine d'illuminarle tutte quante, non è in una cosa, ma è innanzi a tutte le cose. Poiché, o è in tutte, o in una sola, o innanzi a tutte. Ma quello che è in tutte, essendo diviso in tutte, avrà bisogno, a sua volta, di un altro, che riunisse il diviso. E allora tutte le cose non parteciperebbero più del medesimo elemento, ma chi di uno, chi di un altro, diviso l'Uno.

Ma se fosse in una sola fra tutte le cose, non sarebbe più di tutte, ma di una. Se dunque è comune a quelle che son capaci di partecipazione ed è comune a tutte, sarà innanzi a tutte: e questo è l'impartecipabile.

XXIV.

Ogni cosa partecipante è inferiore alla partecipata, e la partecipata è inferiore all'impartecipabile. Infatti il partecipante, essendo imperfetto avanti la partecipazione, e divenendo perfetto mediante la partecipazione, è del tutto secondario in confronto al partecipato, in quanto è perfetto solo col partecipare. Poiché, in quanto era imperfetto, riesce inferiore al partecipato, che lo rende perfetto.

Ma ciò che è partecipato da qualche cosa, e non da tutte, ha in sorte, a sua volta, un'essenza subordinata verso ciò che è di tutte le cose, e non di alcuna. Poiché l'uno è più affine alla causa del tutto; l'altro meno affine.

Dunque l'impartecipabile dirige le cose partecipate: e queste dirigono le partecipanti. Per dirla in breve, quello è l'Uno che ha la priorità sui molti; ma ciò che è partecipato in molti, è l'Uno e il non Uno insieme; ogni cosa partecipante poi è il non Uno, ed insieme l'Uno.

XXV.

DEL PERFETTO

Ogni cosa perfetta procede alle generazioni di quelle cose, che è capace di produrre, imitando il principio uno del tutto. Come, infatti, questo, per la sua propria bontà, è semplicemente il creatore di tutti gli enti (poiché il Bene e l'Uno sono il medesimo. Sicché anche ciò che ha la forma di bene è il medesimo di ciò ch'è semplicemente), così anche quelle cose che son posteriori ad esso, per la loro perfezione, si affrettano a generare altre cose inferiori alla loro essenza; poiché la stessa perfezione è una parte del Bene, e il per-

fetto, in quanto perfetto, imita il Bene. Esso dunque è il creatore del tutto.

Sicché anche il perfetto è, di sua natura, produttore di quelle cose che è capace di fare. E ciò che è più perfetto, quanto più è perfetto, è causa di un numero tanto maggiore di effetti: poichè ciò che è più perfetto, maggiormente partecipa del Bene. Esso è più vicino al Bene, esso è più affine alla causa del tutto, esso è causa di un maggior numero di effetti. Ma ciò che è più imperfetto, quanto più è imperfetto, di tanto minor numero di effetti è cagione. Poichè, essendo più remoto da quello che produce ogni cosa, produce meno effetti.

Infatti, a ciò che fa sussistere tutte le cose, o le ordina, o le perfeziona, o le contiene, o le vivifica, o le fabbrica, è affine quella potenza che produce ognuno di questi effetti in un maggior numero di cose; è più aliena invece quella che li produce in un numero minore. Da ciò è manifesto che la natura più remota dal principio di tutte le cose è sterile e non è causa di nulla. Poichè, se generasse qualcosa e avesse qualcosa dopo di sé, è evidente che non sarebbe più remotissima da quel principio; ma il suo prodotto ne sarebbe più remoto, essa invece sarebbe più vicina alla potenza produttiva. Ed è evidente che vi è qualche altra cosa, che imita la causa produttrice degli esseri tutti.

XXVI.

Ogni causa, che è produttiva di altre cose, permanendo in se stessa, produce le nature posteriori ad essa e quelle successive. Infatti, se imita l'Uno, ma quello immobilmente fa sussistere le cose che son posteriori ad esso, anche tutto ciò ch'è produttivo possederà ugualmente la causa del produrre. Ma anche l'Uno immobilmente crea: giac-

ché, se, per mezzo del movimento, vi è il movimento in esso, neanche sarà piú Uno quello che si muove, perché avrà mutata la sua natura di Uno; se poi il movimento è dopo di esso, sarà anche derivato dall'Uno, e, o il moto progredirà all'infinito, o l'Uno produrrà immobilmente, ed ogni ente produttivo imiterà l'Uno e la causa produttrice del tutto.

Dunque, da ciò ch'è primo deriva ciò che non è primo: sicché da ciò ch'è produttivo di tutte le cose deriva ciò ch'è produttivo di alcune. Dunque ancora tutto ciò ch'è prodotto produce da se stesso le cose che seguono immediatamente: se dunque gli enti produttivi rimangono intatti, i secondari son prodotti da loro: poiché quel che è diminuito comechessia, è impossibile che rimanga qual è.

XXVII.

Ogni cosa, che produce per la sua perfezione o sovrabbondanza di potere, è produttrice degli enti secondari. Infatti se producesse, non per la sua perfezione, ma per difetto di potenza, non potrebbe conservare immutato neanche il suo ordine.

Poiché ciò che presta l'essere ad un altro, per difetto e debolezza, gli dà sussistenza mediante la sua propria mutazione e alterazione. Ma ogni ente produttivo rimane qual è. E, in conseguenza di questo suo rimanere, vien fuori ciò ch'è insieme con esso. Dunque, essendo pieno e perfetto, crea gli enti secondari immobilmente e senz'alcuna diminuzione, rimanendo quello che è, e né cangiandosi in essi, né diminuendosi.

Infatti il prodotto non è una parte divisa dal produttore: poiché ciò non sarebbe conveniente né alla generazione, né alle cause generatrici; e neppure è una transizione: poiché il generante non diviene materia di quello che vien fuori, ma rima-

ne qual è. E il prodotto è differente da esso. Dunque il generante riposa immutato e non diminuito, e, grazie alla potenza fecondatrice, moltiplica se stesso, e da se stesso fornisce le seconde ipostasi.

XXVIII.

Ogni ente produttivo crea gli effetti simili a se stesso, avanti che i dissimili. Poiché infatti il produttore è, di necessità, migliore del prodotto, essi non potranno mai essere tra loro i medesimi ed eguali assolutamente ed eguali in potenza. Ma, se non sono i medesimi ed eguali, bensì diversi e ineguali, o saranno interamente separati l'un dall'altro, o uniti e separati insieme.

Ma, se sono interamente separati, saranno inconciliabili, e non mai simpatizzerà con la causa ciò che deriva da essa. Né pertanto uno di essi parteciperà dell'altro, poiché sono totalmente diversi. Infatti il partecipato attribuisce al partecipante la comunanza con quello di cui partecipa. Ma tuttavia è necessario che il causato partecipi della causa, poiché di lí trae la sua essenza.

Ma se il prodotto è, in parte separato, in parte unito al produttore, se è affetto ugualmente da ciascuna delle due proprietà, sarà ugualmente partecipe e non partecipe di esso. Sicché ne avrà anche l'essenza, ma non l'avrà allo stesso modo. E più separata che fosse la cosa generata, più estranea sarebbe che affine al generante, e più in discordia che in armonia con se stessa, e più remota che vicina all'affinità di natura. Se dunque le cose derivanti dalle cause hanno un'affinità con loro nell'essere, e simpatizzano con loro, e dipendono naturalmente da loro, ed aspirano al contatto con loro, perché aspirano al Bene, e per la stessa cagione ottengono l'oggetto della loro aspirazione; è chiaro che i prodotti sono più uniti ai produttori, che separati da essi.

Ma le cose che sono piú unite sono piú simili che dissimili a quelle cause, a cui sono massimamente unite. Ogni causa produttiva adunque crea gli effetti simili prima che i dissimili.

XXIX.

Ogni progressione si effettua mediante una similitudine delle nature secondarie con le primarie. Se infatti il produttore crea i simili prima che i dissimili, la similitudine che deriva dai produttori creerà i prodotti. Poiché i simili son resi tali per la somiglianza, non già per la dissomiglianza. Se dunque il processo, nel suo rilassamento, preserva la medesimezza tra il generato e il generante, e, come è primario questo, così rivela secondario quello, che gli è posteriore, è chiaro che esso avrà la sua ipostasi per via di somiglianza.

XXX.

Ogni cosa, che è prodotta da un'altra immediatamente, e rimane nel produttore e da esso procede. Se infatti ogni progressione accade, con la permanenza degli enti primari, e si compie per similitudine, costituendosi prima i simili che i dissimili, il prodotto rimarrà anche, in certo modo, nel suo produttore. Giacché quello che progredisce in ogni parte non avrà alcuna medesimezza con ciò che permane, ma sarà interamente separato. E se avrà qualcosa di comune e di unito con esso, rimarrà anche nella causa, come questa permaneva in se stessa. Ma, se rimarrà soltanto, senza progredire, non differirà punto dalla sua causa; né, mentre essa permane, vi sarà qualcosa di generato che ne differisca. Poiché, se è una cosa differente, sarà anche separata e divisa.

Ma se essa è divisa, e la causa permane, l'effetto procederà da essa, affinché ne sia staccato, mentre essa permane. In quanto, dunque, ha una certa medesimezza col produttore, il prodotto rimane in esso; ma, in quanto è diverso, ne procede. Ma, essendo simile, è in certa maniera, insieme, un medesimo e un diverso: dunque rimane e procede insieme: e non è nessuna delle due cose, diviso dall'altro.

XXXI.

Ogni cosa, che procede essenzialmente da alcunché, ritorna a quello, da cui procede. Infatti, se procedesse, ma non ritornasse alla causa di questo processo, non aspirerebbe alla sua causa. Poiché ogni cosa che desidera, si volge all'oggetto del suo desiderio. Ma ogni cosa appetisce il Bene, e ciascuna lo raggiunge mediante la sua causa prossima.

Dunque ancora le singole cose aspirano alle proprie cause. Poiché quello, da cui deriva l'essere a ciascuna, quel medesimo le procura il Bene. E l'aspirazione si dirige primamente a ciò, da cui deriva il Bene: e si ritorna a quello, che prima si appetisce.

XXXII.

Ogni ritorno si effettua per la similitudine tra le cose che ritornano e ciò a cui si ritorna. Infatti ogni cosa che ritorna, si affretta a congiungersi col tutto, e brama la comunanza e l'unione con esso. Ma la somiglianza unisce tutte le cose, a quel modo che la dissomiglianza le separa e disgiunge: dunque, se il ritorno è una certa comunanza e congiunzione, ed ogni comunanza e congiunzione accade per similitudine, ne segue che ogni ritorno si effettuerà per similitudine.

XXXIII.

Tutto ciò che procede da qualche cosa e vi ritorna, ha un'attività circolare. Infatti, se ritorna alla cosa da cui procede, congiunge il fine col principio, e il movimento è uno e continuo: l'uno derivato da ciò che permane, l'altro che al permanente si rivolge. Onde tutte le cose procedono circolarmente dalle cause alle cause. I circoli sono maggiori e minori, poichè i ritorni si compiono, alcuni verso cose immediatamente superiori, altri verso cose ancora più elevate, e sino al principio del tutto. Poichè da esso tutte le cose derivano e ad esso ritornano.

XXXIV.

Ogni cosa che ritorna secondo natura, fa il suo ritorno a quello, da cui ebbe il processo della sua propria ipostasi. Infatti, se ritorna secondo natura, possiede per sua essenza l'aspirazione a quello, verso cui ritorna: ma, se è così, tutto il suo essere è sospeso a quello, verso cui fa un essenziale ritorno, ed è simile a quello per essenza. Onde anche ha una simpatia naturale per quello, affine com'è per essenza. Ma, se è così, o l'essere di entrambi è il medesimo, o l'uno deriva dall'altro, o entrambi hanno ricevuta in sorte la loro somiglianza da un diverso Uno. Ma, se l'essere di entrambi è il medesimo, come mai, per natura, l'uno ritorna all'altro? Se poi derivano entrambi dall'Uno, sarà naturale ad entrambi il ritornare a quello.

Rimane dunque il caso, che l'uno abbia il suo essere dall'altro. Ma, se è così, anche il processo verrà da quello, verso cui si compie il ritorno, secondo natura. E da questo è evidente che la mente è, per tutte le cose, oggetto di desiderio, e

che tutte le cose procedono dalla mente, e che tutto il mondo riceve dalla mente la sua essenza, benché sia eterno. E però non è escluso che proceda dalla mente, solo perché esso è eterno: poiché non per questo, che è sempre ordinato, esso non ritorna, ma progredisce anche sempre, ed è infinito per essenza, e ritorna sempre, ed è indissolubile in conformità dell'ordine.

XXXV.

Ogni causato e rimane nella sua causa e procede da essa e ritorna ad essa. Infatti, se rimane soltanto, non differirà punto dalla causa, essendo indistinto; poiché il progresso va insieme con la distinzione; ma, se procedesse soltanto, sarebbe disgiunto da essa e privo di simpatia, non avendo alcuna comunicazione con la causa.

Se poi ritornasse soltanto, come mai ciò, che non ha l'essenza dalla causa, potrebbe per la sua essenza ritornare ad un elemento estraneo? Ma, se rimanesse e procedesse, e non ritornasse, come vi sarebbe in ogni cosa un desiderio naturale del benessere e del Bene, e una tendenza verso il suo principio generatore? E se procedesse e ritornasse, ma non rimanesse, come mai, staccato dalla causa, avrebbe fretta di ricongiungersi?

Non era poi congiunto prima del distacco. Poiché, se fosse congiunto, rimarrebbe interamente in quello. Ma, se rimanesse o ritornasse, ma non procedesse, come sarebbe possibile che il diviso ritornasse? Poiché ogni cosa ritornante somiglia a quella che si risolve in ciò, da cui è essenzialmente separata.

Ma è necessario o che rimanga solamente, o che ritorni solamente, o che proceda solamente, o che gli estremi si uniscano tra loro, o che il medio

si unisca con ciascuno degli estremi, o che si congiungano tutti quanti. Resta dunque che ogni cosa debba rimanere nella sua causa, e procedere da essa, e ritornare ad essa.

XXXVI.

Di tutte le cose che si moltiplicano, secondo la progressione, le prime sono più perfette delle seconde e le seconde di quelle posteriori ad esse, e così di seguito. Se infatti i processi distinguono i prodotti dalle cause, e hanno luogo diminuzioni degli enti secondarii per rispetto ai primarii, segue che i primi effetti del processo maggiormente saranno uniti alle loro cause, essendo germinazioni di quelle.

I secondi poi sono più remoti dalle cause, e così di seguito: i più vicini e i più affini alle cause sono più perfetti; poiché le cause sono più perfette dei causati; le cose più remote sono più imperfette, essendo più dissimili dalle loro cause.

XXXVII.

Di tutte le cose, che sussistono per via di ritorno, le prime sono più imperfette delle seconde, e le seconde delle successive. Le ultime sono perfettissime. Se infatti i ritorni accadono circolarmente e il ritorno si fa verso quello stesso, da cui è partita la progressione, e la progressione è dal perfettissimo, al perfettissimo adunque sarà diretto il ritorno. E se il ritorno incomincia da ciò ch'è l'ultimo per la progressione, e la progressione ha come termine ultimo il più imperfetto, anche il ritorno incomincerà dal termine più imperfetto. Dunque, nelle cose che sussistono per via di ritorno, prime son le cose più imperfette, ultime le più perfette.

XXXVIII.

Ogni cosa procedente da una certa pluralità di cause, ritorna attraverso altrettante cause, quante son quelle per cui procede. Ed ogni ritorno si compie attraverso le stesse cause, per cui si è compiuta anche la progressione. Invero, poiché ciascuno dei due fatti accade per via di similitudine, ciò che ha una transizione immediata da quella cosa, anche immediatamente vi ritorna: perché la similitudine è immediata.

Ma ciò che nel processo ha bisogno di mediazione, ha bisogno di mediazione anche nel ritorno. Poiché occorre che ciascuno dei due fatti accada in relazione alla stessa cosa: sicché prima si ritornerà al termine medio, poi a quello ch'è superiore al medio. Quante perciò sono le cause, per cui giunge l'essere alle singole cose, altrettante son quelle, per cui giunge loro anche il benessere, e viceversa.

XXXIX.

Ogni ente ritorna, o in modo solamente essenziale, o vitalmente, o anche gnosticamente. Infatti, o dalla causa ha soltanto l'essere, o la vita insieme coll'essere, o di lí ricevette anche il potere conoscitivo. In quanto dunque è solamente, fa un ritorno essenziale; in quanto vive, anche vitale; in quanto conosce, anche gnostico.

Come, infatti, si è progredito, così pure si ritorna, e le misure del ritorno son definite dalle misure conformi alla progressione. E il desiderio adunque, per alcuni, è solo secondo l'essere, perché è un'attitudine alla partecipazione delle cause; per altri, secondo la vita, essendo un movimento

verso le cose migliori; per altri secondo la cognizione, essendo una consapevolezza della bontà delle cause.

XL.

Di tutte le cose, che procedono per via di una causa diversa, eccellono quelle sussistenti di per sé e fornite di un'essenza indipendente. Se infatti ogni cosa che basta a se stessa, o per essenza o per attività, è migliore di ciò che dipende da un'altra causa; ciò che produce se stesso, poiché si procura da sé l'essere, è indipendente per sua essenza. Ma quello ch'è prodotto solamente da un altro, non è sufficiente a se stesso: mentre il sufficiente a se stesso è più affine al Bene. E le cose più affini e simili alle cause loro sussistono, data la causa, prima di quelle dissimili.

Le cose dunque prodotte da se stesse e indipendenti sono più antiche di quelle, che solo da un altro vengono spinte all'esistenza. Infatti, o non vi sarà nulla d'indipendente, o sarà tale il Bene, o le cose prime che hanno sussistenza dal Bene. Ma se nulla è sussistente di per sé, in nessuno vi sarà davvero l'auto-sufficienza. Né, infatti, nel Bene vi sarà qualcosa di meglio che l'auto-sufficienza, poiché esso è l'Uno; ed esso è il Bene, ma non ciò che possiede il Bene, né ciò che si trova fra le cose posteriori al Bene: poiché in tutto avrà bisogno di un altro, di quello che gli precede. Ma, se il Bene è sussistente di per sé, come quello che produce se stesso, non sarà l'Uno. Poiché ciò ch'è proceduto dall'Uno, non è l'Uno: e se fosse indipendente, procederebbe da se stesso; sicché sarebbe insieme l'Uno e il non Uno. È necessario dunque che il sussistente di per sé sia posteriore al primo, ed è chiaro che questo sarà

avanti a quelle cose, che procedono solo da un'altra causa. Poiché esso è più eminente di quelle e più affine al Bene, come si è mostrato.

XLI.

Ogni cosa che è in un altro, è prodotta solo dall'altro. Ma ogni cosa, che è in se stessa, è sussistente di per sé. Infatti quello che è in un altro e ha bisogno di un soggetto, non avrebbe mai la potenza di generare se stesso; poiché ciò che per natura è capace di generare se stesso non ha bisogno di altra sede, essendo contenuto da se stesso e conservandosi in se stesso, a disparte dal soggetto. Ma quello, che può rimanere e stare fermo in se stesso, è produttivo di sé, procedendo a se stesso e avendo la facoltà di contenere se stesso, come il causato nella causa. Poiché esso non è come in un luogo, né come in un soggetto: infatti il luogo è diverso da ciò che è nel luogo, e ciò che è in un soggetto è diverso dal soggetto. Ma questo è il medesimo di ciò che è in se stesso. Dunque è sussistente di per sé ed è in se stesso così, come nella causa ciò che dalla causa deriva.

XLII.

Ogni cosa che è sussistente di per sé, ha la capacità di ritornare a se stessa. Infatti, se da se stessa procede, farà anche ritorno a se stessa. Poiché a quello, da cui deriva a ciascuno la progressione, a questo si dirige il ritorno, che alla progressione è corrispondente. Se invero procedesse unicamente da se stesso, ed essendo proceduto non vi ritornasse, non aspirerebbe mai al bene proprio e a ciò, che ha la potenza di fornire

a se stesso. Ma ogni causa ha la potenza di dare, a ciò che da essa emana, insieme con l'essenza che dà, anche il benessere congiunto a quell'essenza. Sicché anche il sussistente di per sé darà questo a se stesso. Questo dunque sarà il proprio del Bene ch'è sussistente di per sé. Ma a questo non aspira ciò che ritorna a se stesso.

Ma, non aspirandovi, non lo raggiungerebbe, e, non raggiungendolo, sarebbe imperfetto e non sufficiente a se stesso. Ma, se il bastare a se stesso conviene a qualche altra cosa, converrà anche al sussistente di per sé ed al perfetto. Dunque raggiungerà il bene proprio e vi aspirerà e si rivolgerà a se stesso.

XLIII.

Ogni cosa capace di ritornare a se stessa è sussistente di per sé. Infatti, se ritorna a se stessa per natura, ed è perfetta nel suo ritorno a sé, avrà anche l'essenza da se medesima.

Poiché alle singole cose la progressione secondo l'essenza si fa da ciò, a cui si dirige il ritorno in conformità della natura. Se dunque ciascuno procura a sé il benessere, si procurerà di certo l'essere e sarà padrone della sua ipostasi. È dunque sussistente di per sé quello che può ritornare a se stesso.

XLIV.

Ogni cosa, che per attività è capace di ritornare a se stessa, ritornerà a sé anche per essenza. Infatti, se per l'attività potesse ritornare a sé, ma per l'essenza rimanesse incapace di ritorno, sarebbe di gran lunga più eccellente secondo l'attività

che secondo l'essenza, l'una essendo capace di ritorno, l'altra incapace.

Poiché quello che è solo di se stesso è più eccellente di quello ch'è solo di un altro; e ciò che ha il potere di conservarsi è più perfetto di quello ch'è conservato solo da un altro. Se qualcosa dunque, secondo l'attività derivante dall'essenza, è capace di ritornare a sé, avrà in sorte anche un'essenza fornita di questa capacità; in modo che, non solo potrà spiegare un'attività verso di sé, ma sarà anche dipendente da sé e contenuta e perfezionata da sé.

XLV.

Tutto ciò che sussiste di per sé, non è generato. Infatti, se è generato, perché generato, sarà imperfetto per se stesso e bisognevole della perfezione data da un altro.

Ma, poiché produce se stesso, è perfetto e sufficiente a sé. Ogni generato infatti è perfezionato da un altro, che gli procura il nascimento quando non ancora esiste: e invero la generazione è una via dall'imperfetto al suo contrario, al perfetto.

Ma se qualche cosa produce se stessa, è sempre perfetta: essendo sempre insieme con la sua propria causa, o piuttosto, inerente a ciò che ha la proprietà di perfezionare l'essenza.

XLVI.

Tutto ciò che sussiste di per sé, è incorruttibile. Se infatti si corrompesse, abbandonerebbe se medesimo e sarebbe diviso da sé. Ma questo è impossibile: perché, essendo Uno, è insieme causa e causato.

Ma ogni cosa che è corrotta, si corrompe col dipartirsi dalla sua causa. Poichè, in quanto dipende da ciò che la contiene e che conserva ciascuno, essa è contenuta e conservata.

Ma ciò che sussiste di per sé non abbandona mai la sua causa, perché non abbandona se stesso.

Infatti esso è causa di sé. Dunque è incorruttibile tutto ciò che sussiste per se stesso.

XLVII.

Ogni cosa, che sussiste per se stessa, è impartibile e semplice. Infatti, se fosse divisibile, sussistendo di per sé, costituirebbe se stessa come divisibile, e tutta ritornerebbe a se stessa, e tutta sarebbe in tutta se stessa. Ma questo è impossibile. Dunque ciò, ch'è sussistente per se stesso, è impartibile. Ma è anche semplice. Infatti, se è composto, una cosa in esso sarà peggiore, un'altra migliore, ed il meglio deriverà dal peggio ed il peggio dal meglio, se è vero che procede tutto da tutto se stesso. E inoltre non sarà sufficiente a se stesso, perché avrà bisogno degli elementi propri, di cui esso consta. Dunque è semplice ogni cosa che sussiste per se stessa.

XLVIII

DELL' ETERNO, PER DIMOSTRARE
CHE IL MONDO È ETERNO

Tutto ciò, che non è eterno, o è composto, o sussiste in un altro. Infatti, o è dissolubile in quelle cose, da cui risulta, ed è totalmente composto di quelle cose, in cui si dissolve; o ha biso-

gno di un soggetto e, abbandonando il soggetto, se ne va nel niente. Ma, se fosse semplice in se medesimo, sarebbe indissolubile e indissipabile.

XLIX.

Tutto ciò, che è sussistente di per sé, è eterno. Due infatti sono i modi, secondo i quali è necessario che qualche cosa non sia eterna: l'uno deriva dalla composizione e l'altro dalla sussistenza in un altro. Ora ciò, che sussiste per se stesso, non è composto, ma semplice; né sussiste in un altro, ma in se stesso. Dunque è eterno.

L.

Tutto ciò che si misura col tempo, o secondo l'essenza, o secondo l'attività, è una generazione, in quanto è misurato dal tempo. Se infatti è misurato dal tempo, gli sarà conveniente l'essere nel tempo o l'operare, e l'Era e il Sarà, che differiscono tra loro. Ma se fossero numericamente eguali l'Era e il Sarà, esso non soffrirebbe nulla dal passare del tempo, che ha sempre una parte anteriore ed un'altra posteriore.

Se dunque altro è l'Era ed altro il Sarà, si ha qualcosa che diviene ma non è mai, e passa col tempo, da cui è misurato nel divenire un essere; e non resta fermo nel medesimo essere ma riceve sempre un essere diverso dall'altro, proprio come l'Ora nel tempo è sempre un altro ed un altro, per il trascorrere del tempo. Dunque non è un tutto simultaneo, perché esiste nella dissipazione della distesa temporale ed è coestensivo. Ma questo è avere l'essere nel non essere. Poiché il diveniente non è ciò che diviene. La generazione adunque è un essere di tal fatta.

LI.

Tutto ciò, che sussiste di per sé, è per essenza separato dalle cose, che son misurate dal tempo. Infatti, se ciò che sussiste di per sé non è generato, non sarà misurato dal tempo, secondo l'essere; poichè la generazione cade nella sfera di quella natura, ch'è misurata dal tempo. Nulla dunque di quanto sussiste di per sé, ha la sua durata nel tempo.

LII.

Tutto ciò, che è eterno, è una totalità simultanea. Se ha eterna soltanto l'essenza, l'avrà tutta presente in una volta, e non una parte di essa già costituita, un'altra da costituirsi dipoi, ossia quella che non è ancora; ma verrà a possederla nella sua totalità, quanta è possibile che sia, priva di ogni diminuzione e tensione. Se poi ha eterna l'attività oltre che l'essenza, la possiede in massa, stabilita nella stessa misura di perfezione, e quasi fissata immobilmente e intransitivamente in un solo e medesimo confine. Se infatti è eterno (e anche il nome significa ciò che esiste sempre), e se l'essere e il divenire sono qualcosa di altro da ciò che esiste sempre, occorre che esso non abbia un prima ed un poi.

Poichè vi sarebbe la generazione, non già l'essere. Ma dove non c'è né il prima ed il poi, né l'Era e il Sarà, ma soltanto l'essere ch'è una totalità, quivi ogni ente sarà in una volta quello che è. Lo stesso dicasi anche relativamente all'operare. Da questo è evidente che l'eterno è causa dell'essere alle totalità, se è vero che ogni cosa eterna, o per essenza o per attività, ha insieme tutta l'essenza o l'attività presente a lei stessa.

LIII.

DELL' ETERNITÀ E DELLE COSE ETERNE

A tutte le cose eterne è precedente l'eternità, e a tutte le cose temporali preesiste il tempo. Infatti, se, dovunque, prima delle cose partecipanti vi son le partecipate, e prima delle partecipate le impartecipabili, è chiaro che altro è l'eterno, altro l'eternità che è nell'eterno, altro l'eternità in se stessa: il primo termine è come partecipante, il secondo come partecipato, il terzo come impartecipabile.

E ciò che esiste nel tempo, è un'altra cosa; poichè esso è un partecipante. E il tempo che è in questo, è un'altra ancora; poichè esso è un partecipato. E così pure il tempo, che è prima di questo, essendo impartecipabile. E ciascuno di essi consta d'impartecipabili, sicché dovunque e in tutte le cose è il medesimo. Ma il partecipato è soltanto in quelle, da cui è partecipato.

Molte infatti sono e le cose eterne e le temporali, nelle quali tutte vi è un'eternità per partecipazione e un tempo in maniera separata, mentre l'eternità è indivisa. E vi è un solo tempo prima di questi, e l'una è l'eternità delle eternità, l'altro il tempo dei tempi, e sono i creatori di tutte le cose partecipate.

LIV.

Ogni eternità è la misura delle cose eterne; e ogni tempo, di quelle temporali; e negli enti vi sono queste due misure soltanto della vita e del moto. Tutto ciò che misura, infatti, o misura secondo le parti, o il tutto insieme, accomodandosi

a ciò che è misurato. Quello dunque, che misura le cose nella loro totalità, è l'eterno; quello che le misura secondo le parti, è il tempo. Vi sono adunque solamente due misure: l'una delle cose eterne, l'altra di quelle che sono nel tempo.

LV.

Ogni cosa che sussiste temporalmente, o è attraverso la totalità del tempo, o ha la sua ipostasi qualche volta in una parte del tempo. Se tutte le progressioni, infatti, sono per via di somiglianza, e, prima delle cose interamente dissimili, sussistono le cose più simili alle prime nature che le dissimili, e se alle cose generate in una parte del tempo è impossibile congiungersi con quelle eterne (poiché le une divengono, mentre le altre già sono; le une esistono qualche volta e però sono distinte dalle altre, che sussistono sempre; e le cose intermedie tra queste e quelle sono, in parte simili, in parte dissimili), dunque, tra le cose che accadono una volta e quelle che esistono sempre, il termine medio è, o ciò che accade sempre, o ciò che è qualche volta, o ciò che non è davvero, o ciò che talvolta è davvero. Tuttavia è impossibile che vi sia ciò che talvolta esiste davvero.

Ma ciò, che qualche volta non esiste davvero, è il medesimo di ciò che diviene. Non è dunque un termine medio ciò che esiste qualche volta. Resta dunque che intermedio fra i due sia ciò che sempre diviene; congiungendosi con le cose inferiori mediante il divenire, ma imitando la natura eterna mediante la sussistenza perpetua. Da questo è evidente che la perennità è duplice: l'una eterna, l'altra secondo il tempo; quella una perennità stabile, questa fluente. E l'una ha il suo essere cumulativamente e tutto insieme: l'altra

è diffusa ed esplicata nella distesa temporale. E l'una è una totalità in sé, l'altra consiste di parti, ognuna delle quali è distinta secondo il prima ed il poi.

LVI.

Ogni cosa prodotta dalle nature seconde, è prodotta con più forte ragione da quelle primarie e più causali, da cui furono prodotte anche le seconde. Se, infatti, ciò ch'è secondario ha l'intera sua essenza da ciò che è prima di esso, anche di qui gli deriverà la potenza di produrre (poiché le facoltà sono essenzialmente produttive nei produttori e ne integrano l'essenza). Ma se ha avuto in sorte il potere produttivo da una causa superiore, da quella avrà l'esser causa di quelle cose, ond'esso è causa, ricevendo la sua misura di lí, secondo la sua potenza creatrice.

Ma se è così, anche le cose, che da esso procedono, sono dei causati mediante ciò che è prima di esso. Infatti, l'uno è causa di perfezione, e l'altro perfeziona il causato; ma, se è così, anche il causato è reso tale da quella parte. Ma è chiaro che ciò è effettuato in modo maggiore da quella parte.

Poiché, se il Primo ha dato la causa del produrre a ciò che è secondo, possedeva dunque primieramente questa causa, e perciò ancora il secondo generava, di lí ricevendo un secondo potere generativo.

Ma se l'uno è divenuto produttivo per partecipazione, l'altro in modo comunicativo e primario, con più forte ragione sarà causale quello, che anche ad un altro susseguente ha impartita la sua potenza generativa.

LVII.

Ogni causa, non solo opera prima del causato, ma ha anche l'attitudine a costituire più effetti posteriori ad esso. Infatti, in quanto è causa, è più perfetta e potente di ciò ch'è posteriore ad essa; e, se è così, è causa di più effetti.

È proprio infatti di una maggiore potenza il produrre effetti maggiori; di una eguale, eguali; e di una minore, minori. E la potenza, che è capace di cose maggiori tra le simili, è capace anche delle minori. Ma quella capace di effetti minori non sarà necessariamente capace dei maggiori.

Se dunque la causa è più potente, essa è produttiva di più effetti. Ma quegli effetti che può produrre il causato, in un grado maggiore può produrli la causa. Poiché ogni cosa prodotta dalle nature seconde è maggiormente prodotta dalle primarie e più causali.

Essa dunque fa sussistere, insieme col causato, tutte quelle cose che naturalmente suol produrre: ma se essa ha anche una priorità nella produzione, è chiaro indubbiamente che opera anteriormente a quello, secondo la sua energia produttiva. Ogni causa dunque opera anche prima del causato, e insieme con esso e dopo di esso fa sussistere le altre cose. Da questo è chiaro che di quante cose è cagione l'anima, è cagione anche la mente.

Ma di quante cose è cagione la mente, non è cagione l'anima: essa poi opera anche prima dell'anima. E ciò che l'anima dà alle nature seconde, lo dà anche la mente in maggior misura. E, quando l'anima non opera più, la mente illumina i propri doni in quelli, a cui l'anima non ha dato se stessa. Infatti l'inanimato, in quanto partecipa delle forme, partecipa della mente e della creazione della mente.

Inoltre, di quante cose è cagione la mente, è

cagione anche il Bene: ma non viceversa. Infatti le privazioni delle forme vengono di là. Poiché tutte le cose derivano di là. Ma la mente, essendo forma, non è autrice di privazione.

LVIII.

Tutto ciò, ch'è prodotto da un maggior numero di cause, è più composto di ciò ch'è prodotto da un numero minore. Infatti, se ogni causa dà qualcosa a ciò che da essa procede, un maggior numero di cause farà più doni, un minor numero ne farà meno. Sicché, anche dei partecipanti, alcuni consisteranno di più cose, altri di meno, delle quali entrambi partecipano, alcuni per la progressione da cause più numerose, altri per quella da cause meno numerose.

Ma quelle, procedendo da più cause, sono più composte; queste invece, che procedono da meno, più semplici. Dunque tutto ciò, ch'è prodotto da più cause, è più composto, mentre ciò ch'è prodotto da meno cause è semplice; poiché quello, di cui partecipa l'uno, partecipa anche l'altro. Ma non viceversa.

LIX.

Tutto ciò, ch'è semplice per essenza, o è migliore dei composti, o peggiore. Se infatti gli enti estremi vengono prodotti da meno cause e più semplici, quelli intermedi da più cause, questi saranno composti, mentre gli estremi saranno più semplici, parte secondo la qualità migliore, parte secondo la peggiore.

Ma che gli estremi siano prodotti da meno cause, è chiaro, perché le nature superiori incominciano prima delle inferiori e si estendono oltre esse, fino

a cose a cui queste non procedono, per una subordinazione di potenza.

Perciò anche l'ultimo degli enti è semplicissimo, come il primo, come quello che procede solo dal primo. Ma la semplicità, in parte è secondo la qualità migliore di tutta la composizione, in parte secondo la peggiore. E in tutti è lo stesso rapporto.

LX.

Ogni cosa che è causa di più effetti, è migliore di quella che ha sortito la facoltà di produrre meno e che produce le parti, mentre la prima fa sussistere i complessi. Infatti, se l'una è causa di meno effetti, l'altra di più, e se i primi sono parti dei secondi, ciò che fa l'uno, ossia il produrre un maggior numero di effetti, farà anche l'altro. Ma gli effetti che produce quello, non sarà capace di produrli anche questo. Quello dunque è più potente e più comprensivo. Come, infatti, il precedente sta al precedente, così anche il produttivo sta al produttivo, se entrambi sono riferiti l'uno all'altro: quello che è capace di più effetti ha una potenza maggiore e più universale. Ed esso è più vicino alla causa del tutto; ma ciò che è più vicino a questa causa, è bene in maggior misura, se è vero che essa è il Bene. Dunque ciò che è causa di più effetti, è essenzialmente migliore di ciò che ne produce meno.

LXI.

Ogni potenza, se è indivisa, è maggiore; ma, divisa, è minore. Se, infatti, si divide, procede nella moltitudine. Ma, se è così, più si allonta-

na dall' Uno: e se è così, potrà meno dell' Uno, perché sarà dipartita da chi la contiene e imperfetta, se è vero che il bene di ciascuno esiste secondo l' unione.

LXII.

Ogni molteplicità, che è più vicina all' Uno, è minore, in quantità, delle cose più distanti da esso. Ma in potenza è maggiore. Infatti, ciò ch'è più vicino all' Uno è maggiormente simile ad esso. Ma l'Uno era creatore di tutto, senza moltiplicarsi. Dunque ciò ch'è più simile ad esso, divenendo causa di più effetti, giacché quello è causa di tutto, sarà più unitario e indiviso, dato che quello sia l' Uno. Come dunque il meno moltiplicato è più affine all' Uno, così pure, essendo più affine alla causa del tutto, è produttivo di più effetti e quindi più potente. Da ciò è manifesto che sono più le nature corporee che le anime, più queste che le menti, e più le menti che le divine enadi: e in tutte le cose è lo stesso rapporto.

LXIII.

Tutto ciò, ch'è impartecipabile, costituisce una doppia serie di nature partecipate: l'una in quelle che partecipano qualche volta, l'altra in quelle che partecipano sempre e in maniera connaturata. Infatti, all'impartecipabile è più simile ciò ch'è partecipato sempre, di ciò che lo è qualche volta.

Prima dunque che sia stabilito ciò ch'è partecipabile qualche volta, esso stabilirà ciò che è sempre partecipabile: questo, per il fatto dell'esser partecipato, differirà da ciò che è dopo di esso, ma, per il sempre, sarà più affine e più simile

all'impartecipabile. Né vi sono soltanto le cose partecipate qualche volta (poiché, prima di queste, vi sono le cose partecipate sempre, e per mezzo delle quali anche quelle si congiungono agl'impartecipabili, secondo una certa ben ordinata progressione), né soltanto quelle partecipate sempre.

Infatti queste, che hanno una potenza irresistibile, se è vero che esistono sempre, sono apportatrici di quelle partecipate qualche volta, e fino a queste va la subordinazione: da ciò è manifesto che anche le unioni fulgurate negli esseri dall'Uno, alcune vengono partecipate sempre, altre qualche volta.

E anche le partecipazioni intellettuali sono duplici allo stesso modo, e similmente le animazioni delle anime e quelle delle altre forme. Infatti la bellezza e la somiglianza e la stabilità e la medesimezza, essendo impartecipabili, sono partecipate e dalle nature che ne partecipano sempre, e, secondariamente, giusta il medesimo ordine, da quelle che ne partecipano qualche volta.

LXIV.

Ogni monade che è principio, fa sussistere un doppio numero: l'uno d'ipostasi in sé perfette, l'altro di fulgurazioni, che hanno la loro ipostasi in altre cose. Infatti, se il processo accade per via di subordinazione, attraverso le cose che son appropriate alle cause costitutive, dalle nature perfettissime procederanno le perfette, e, per il tramite di queste, procederanno, in modo ben ordinato, le imperfette: sicché le une saranno ipostasi in sé perfette, le altre imperfette, e queste ultime divengono già proprie dei partecipanti. Poiché, essendo imperfette, abbisognano dei soggetti per la loro sostanza; le altre invece fanno proprie quelle partecipanti.

Infatti, essendo perfette, riempiono di se stesse quelle e le stabiliscono in se stesse: perché in nessun modo abbisognano delle inferiori per la propria ipostasi. Le ipostasi dunque in sé perfette, per la separazione in una molteplicità, sono dissimili dalla monade, ch'è il loro principio; ma, per la sostanza in sé perfetta, si assimilano in qualche maniera ad essa.

Ma le imperfette, per il loro sussistere in altre cose, sono remote dall'unità che sussiste in se stessa e, per la loro imperfezione, da quella che perfeziona tutte le cose. E le progressioni si compiono attraverso i simili fino agli interamente dissimili.

Dunque ciascuna delle monadi principali fa sussistere un duplice numero. Da queste cose è chiaro che anche le enadi, alcune, imperfette, procedono dall'Uno; altre sono fulgurazioni delle unioni e della mente. Alcune sono essenze in sé perfette, altre sono unicamente simulacri delle anime animate. E così, né ogni unione è dio, ma tale è quell'enade ch'è perfetta in se stessa; né ogni particolarità intellettuale è mente, ma tale è soltanto quella essenziale; né ogni fulgurazione di anima è anima, ma vi sono anche le immagini delle anime.

LXV.

Tutto ciò che sussiste in qualche modo, o è causalmente a mo' di principio, o sostanzialmente, o per via di partecipazione e d'immagine. Infatti, o nel produttore si vede il prodotto, come preesistente alla causa, perché ogni causa già comprende in sé il causato, essendo in modo primario ciò che quello è secondariamente; o nel prodotto si vede il produttore.

Infatti questo, partecipando del produttore, mo-

stra secondariamente in se stesso ciò che il produttore è primariamente. Ovvero ogni cosa è considerata secondo il proprio ordine, e né nella causa, né nell'effetto.

Poiché l'una è in modo più eccellente, in quanto è; l'altro in modo inferiore, in quanto è. Bisogna certamente che vi sia anche quello che è: ma ciascuno è, secondo l'essenza, nel suo proprio ordine.

LXVI.

Tutti gli enti sono, tra loro, o totalità, o parti, o i medesimi, o diversi. Infatti, o contengono le altre cose, e le rimanenti sono contenute; o né contengono, né sono contenute. E o soffrono qualcosa d'identico, come partecipanti dell'Uno, o sono distinti tra loro. Ma, se contenessero, sarebbero totalità; se fossero contenuti, parti; se i molti partecipassero dell'Uno, essi sarebbero secondo l'Uno; se vi fossero solo più cose, in quanto son molte, sarebbero diverse tra loro.

LXVII.

Ogni integrità o è anteriore alle parti, o risulta di parti, o è in una parte. Infatti, o nella causa osserviamo la forma di ogni cosa, e chiamiamo un tutto anteriore alle parti quello che sussiste nella causa; ovvero la consideriamo nelle parti che partecipano di essa. E questo, in duplice modo. Infatti, o è in tutte le parti insieme, e questo è un tutto consistente di parti, ogni parte del quale, trovandosi assente, diminuisce il tutto; o è in ciascuna delle parti, sicché anche la parte esiste per partecipazione del tutto. Il che fa anche sí che la parte sia un tutto particolarmente.

Dunque, secondo la sostanza, il tutto è quello che consiste di parti: secondo la causa, è quello ch'è anteriore alle parti; secondo la partecipazione, quello che è nella parte. Poiché questa, secondo l'ultima attenuazione, è un tutto, in quanto imita il tutto consistente di parti, quando non è una parte casuale, ma una capace di assomigliarsi al tutto, le cui parti sono anche dei tutti.

LXVIII.

Ogni tutto, che è in una parte, è parte di quel tutto che risulta di parti. Infatti, se è parte, è parte di qualche tutto, e, o di quel tutto che è in essa, in quanto si dice un tutto nella parte. Ma così, sarà parte di se stesso, e la parte sarà uguale al tutto, ed entrambi saranno il medesimo. Ovvero è parte di un certo altro tutto. E se di un altro, o è solamente parte di quello, e così di bel nuovo non differirà per nulla dal tutto, essendo una sola parte di un solo ente; o è insieme con un altro.

Dunque le parti di ogni tutto sono più di una, e quello sarà un tutto di più: essendo un tutto formato dalle parti, di cui esso consiste; e così il tutto, che è nella parte, è parte di quel tutto che risulta delle parti.

LXIX.

Ogni tutto, che risulta di parti, partecipa di quell'integrità che è anteriore alle parti. Se infatti consiste di parti, è un tutto passivamente; giacché le parti, divenendo Uno, subiscono il tutto per via dell'unione, ed è un tutto in parti che non sono tutti. Ma l'impartecipabile preesiste ad

ogni cosa partecipata: dunque l'integrità im-
partecipabile preesiste a quella partecipata.

Vi è dunque una certa forma d'integrità, ante-
riore al tutto che risulta di parti, la quale non
subisce passivamente il tutto, ma è integrità di
per sé, e da essa emana l'integrità consistente di
parti. Poiché il tutto consistente di parti esiste
spesso e in molti luoghi, in altre ed altre cose
risultanti di parti, alcune proprie di un essere,
altre di un altro. Ma conviene che ci sia la mo-
nade essenziale di tutte le totalità.

Infatti, né ciascuno di questi tutti è genuino,
avendo bisogno delle parti, di cui risulta e che non
sono dei tutti; né, trovandosi in qualcuno, può
esser cagione a tutti gli altri di essere dei tutti.

Dunque ciò, che a tutte le totalità è causa del
loro essere totalità, è anteriore alle parti. Poiché,
se anche questa risulta di parti, sarà una certa
totalità, ma non la totalità assolutamente. E a
sua volta, questa sarebbe di un'altra totalità; e
in tal modo, o si andrà all'infinito; o, mediante
ciò che è un tutto primario, vi sarà, non un tutto
consistente di parti, ma un tutto che è integrità.

LXX.

Tutto ciò, che è più universale, è tra le cause
principali, e, prima delle particolari, sfolgora nelle
cose partecipanti, e lascia indietro le cause poste-
riori alle prime, partecipando qualcosa. Infatti
dà inizio alla sua attività sulle nature seconde,
prima di ciò ch'è posteriore ad esso, ed è presente
insieme con la presenza di quello. E se quello
non spiega più la sua attività, ancora è pre-
sente ed attivo ciò che è più causale; e non
solo in differenti soggetti, ma anche in ciascuno
di quelli che partecipano talvolta. Bisogna infatti

(se per avventura accadesse) che prima vi sia l'essere, poi l'animale, poi l'uomo.

E l'uomo non è piú, se è venuta a mancare la potenza logica; ma è un animale, che respira e sente; e, mancando poi la vita, rimane l'essere: poich , sebbene una cosa non viva,   presente l'essere; e cos  pure   in tutte le cose.

Ma la causa di ci   , che il pi  causale, essendo pi  efficace, agisce prima sul partecipante. Poich  questo   effetto prima dalla causa pi  potente; e, quando opera poi la seconda, anche l'altra coopera con essa. Poich  tutto ci , che la seconda causa produce, anche quella che   pi  causale coopera a produrre.

E se manca l'una,   ognor presente l'altra. Poich  la comunicazione del pi  potente, operando in misura maggiore, ultima abbandona il partecipante. Infatti, attraverso la comunicazione del secondo, esso corrobora la fulgurazione sua propria.

LXXI.

Tutte le cose, che tra le cause principali hanno un ordine pi  universale e pi  alto nei loro effetti, divengono in certo modo, per le fulgurazioni che ne emanano, soggette alle comunicazioni delle cause pi  particolari. E le fulgurazioni emananti dalle cause pi  alte ricevono le progressioni derivanti dalle secondarie.

Ma queste sono stabilite su quelle. E cos  alcune partecipazioni antecedono altre, e alcune manifestazioni vengono dopo altre, da una sfera superiore, nel medesimo soggetto; avendo le cause pi  universali una priorit  di energia, e le pi  particolari somministrando ai partecipanti le loro comunicazioni, posteriori alle azioni delle cause pi  universali.

Se infatti le nature più causali agiscono prima delle secondarie, per un' esuberanza di potere, e sono presenti a quelle che hanno un' abilità più imperfetta, e risplendono ad essa; quelle invece subordinate e seconde in ordine, sono provvedute dalle prime. È chiaro che le fulgurazioni delle nature superiori, anticipando ciò che partecipa delle une e delle altre, danno appoggio alle comunicazioni di quelle subordinate. Ma queste si giovano, come di fondamenti, delle manifestazioni che emanano da quelle e operano sul partecipante, pur lasciando a quelle una precedenza di azione,

LXXII.

Tutte quelle cose, che nei partecipanti hanno il rapporto di soggetti, procedono dalle cause più perfette e più universali.

Infatti le cause di più effetti sono più potenti e universali e prossime all' Uno, che le cause di meno effetti. Ma quelle che fanno sussistere le cose che sono in precedenza i soggetti di altre, sono cause di più effetti, costituendo anche le proprietà avanti la presenza delle forme. Queste dunque sono più universali e perfette nelle cause. Da ciò appunto è chiaro perché la materia, che trae la propria sussistenza dall' Uno, per se stessa è priva di forma.

Ma il corpo, anche se ha partecipato dell' essere, è in sé non partecipe di anima: perché la materia, essendo il soggetto di tutte le cose, è proceduta dalla causa del tutto; ma il corpo, soggetto dall' animazione, sussiste per via di ciò che è più universale dell' anima, partecipando in qualche maniera dell' essere.

LXXIII.

Ogni tutto è insieme un certo ente e partecipa dell'ente, ma non ogni ente è un tutto. Infatti, o l'ente e il tutto sono il medesimo; o l'uno è prima, l'altro dopo. Ma, anche se la parte, in quanto parte, è un ente (poiché delle parti esistenti si compone il tutto), non per questo è anche un tutto in se stessa. Dunque l'ente e il tutto non sono il medesimo: poiché la parte sarebbe un non ente. Ma, se la parte è un non ente, neanche il tutto è: e invero ogni tutto è un tutto di parti, che, o esiste prima di esse, o è quasi in esse.

Non esistendo adunque la parte, neanche al tutto sarebbe possibile esistere. Se poi il tutto è prima dell'ente, ogni ente sarà un tutto senz'altro. Dunque, daccapo, non esisterà la parte. Ma ciò è impossibile. Poiché, se il tutto è un tutto, essendo il tutto di una parte, anche la parte sarà parte di un tutto, giacché è una parte. Resta dunque che ogni tutto sia un ente, ma non ogni ente sia un tutto.

Da ciò appunto è chiaro che l'ente primario trascende la totalità: se è vero che l'uno, l'essere, è presente a più cose (poiché l'essere è presente alle parti, in quanto parti); mentre l'altra invece, a meno cose. Ma ciò, che è causa di più cose, è migliore; ciò, che di meno, è più imperfetto, come si è dimostrato.

LXXIV.

Ogni forma è un certo tutto. Essa infatti consiste di più cose, ciascuna delle quali adegua la forma; ma non ogni tutto è forma.

Infatti, anche il qualcosa e l'atomo è un tutto, in quanto atomo; tuttavia non è forma. Poiché

ogni tutto è ciò che consiste di parti; ma la forma è ciò che si divide in più forme singole. Dunque altro è il tutto, altro la forma. E l'uno è dato a più cose, l'altra a meno. Dunque sopra le forme degli enti vi è il tutto: da ciò si vede che cosa mai sia il tutto; da ciò anche si vede che il tutto ha un posto mediano tra l'ente e le forme. Donde segue che l'ente sussiste prima delle forme e che le forme sono enti, ma che non ogni ente è forma. Quindi anche negli effetti, le privazioni sono in certo modo enti, ma non ancora forme, e, per l'unica potenza dell'essere, anche quelle hanno ricevuto una certa oscura significazione.

LXXV.

Tutto ciò, che dicesi propriamente causa, è esente dall'effetto: poichè, se è in esso, o lo compie, o in certa maniera ne abbisogna quanto all'essere; sicchè, in questo senso, sarebbe più imperfetto del causato. Ma ciò, che è nell'effetto, è piuttosto concausa che causa, essendo o parte del generato, o organo del produttore: infatti la parte che è nella cosa generata, è più imperfetta del tutto, ed è organo del produttore per la generazione, non essendo capace di definire a se stessa le misure della produzione. Dunque ogni causa, che è tale propriamente, se è più perfetta di ciò che deriva da essa, non solo assegna la misura alla generazione, ma è esente dagli organi e dagli elementi e, in breve, da tutte quelle che sono dette concause.

LXXVI.

Tutto ciò, ch'è generato da una causa immobile, ha immutabile la sua essenza; ma tutto ciò che deriva da una causa mossa, ha un'essenza mutabile. Infatti, se il produttore è interamente

immobile, produrrà da se stesso il secondario, non per via di movimento, ma col medesimo essere. Ma se è così, avrà concorrente coll'esser suo ciò che da esso procede. Ma, in tal caso, produrrà finché esiste. Ma esiste sempre, dunque sempre fa sussistere ciò ch'è posteriore ad esso. Cosicché questo è generato sempre di là, congiungendo, al "sempre" di quello, secondo l'attività, il suo proprio "sempre" secondo la progressione. Ma se la causa è mossa, anche ciò, che da essa è generato, sarà mutabile secondo l'essenza. Poiché quello che ha l'essere attraverso il movimento, cangia l'essere, cangiandosi ciò che si muove. Infatti, se ciò ch'è prodotto dal movimento restasse immutabile, sarebbe migliore della causa che gli dà sussistenza. Ma questo è impossibile. Dunque non sarà immutabile.

Dunque sarà mutabile e si muoverà secondo l'essenza, imitando il movimento che gli ha dato sussistenza.

LXXVII.

Tutto ciò, che è in potenza, emana da ciò che è in atto. E ciò che è in potenza, procede a ciò ch'è in atto. Quello che in certo modo esiste in potenza, emana da quello che in certo modo esiste in atto, in quanto esso è in potenza.

Ma ciò che è tutte le cose in potenza, emana da ciò che è tutte le cose in atto. Poiché esso, con la potenza, non ha la naturale capacità di produrre se stesso in atto, essendo imperfetto. E invero, se, imperfetto, fosse causa a se stesso del fine anche secondo l'atto, la causa sarebbe più imperfetta di ciò che è generato da essa. Dunque ciò che è in potenza, in quanto è in potenza, non sarà a se stesso causa dell'essere in atto. Poiché, in quanto imperfetto, sarebbe causa del fine, se è vero che ogni cosa potenziale, in quanto potenziale, è imperfetta, mentre ciò che è in atto è per-

fetto. Se dunque ciò ch'è in potenza viene ad essere in atto, avrà da qualche altro il suo fine: e questo sarà anche in potenza.

Ma così ancora vi sarà daccapo un imperfetto, capace di generare il perfetto. Oppure sarà in atto, e, o qualche altra cosa, o ciò ch'era in potenza sarà ciò che diviene in atto. Ma se qualche altra cosa, ch'è in atto, produce, producendo conforme alla sua proprietà, né produrrà in potenza ciò che nell'altro è in atto, né questo medesimo ora sarà in atto, a meno che non lo divenga in quanto è in potenza. Resta dunque che ciò, ch'è qualcosa in potenza, sia cangiato in essere attuale da ciò che è in atto.

LXXVIII.

Ogni potenza o è perfetta, o imperfetta. Infatti la potenza fertile di attività è perfetta. Poiché rende perfette le altre cose mediante le sue proprie energie. Ma ciò, che perfeziona le altre cose, è in maggior misura perfetto, come più perfetto di per sé. Ma la potenza, che ha bisogno di un altro preesistente in atto, secondo cui è qualcosa potenzialmente, è imperfetta. Poiché ha bisogno del fine che è in un altro, acciocché, fatta partecipe di quello, divenga perfetta. Dunque di per se stessa è imperfetta una tale potenza. Sicché la potenza di ciò che è in atto, è perfetta, essendo fruttifera di attività; ma quella di ciò che è potenziale, ottenendo la perfezione dal primo, è imperfetta.

LXXIX.

Tutto ciò che diviene, diviene secondo una duplice potenza. Infatti deve possedere un'abilità ed avere una potenza imperfetta. E quello che fa esistere in atto ciò che una cosa è in potenza, deve in precedenza aver assunta una potenza per-

fetta. Poiché ogni attività procede da una insita potenza. Infatti se l'agente non avesse la potenza, come eserciterebbe la sua energia ed azione in un altro? Se il generato non avesse la potenza secondo l'attitudine, come si genererebbe? Infatti l'agente esercita la sua azione su tutto ciò che è capace di patire, ma non su ogni cosa alla ventura e su ciò che non ha una passività naturale di fronte ad esso.

LXXX.

Ogni corpo ha di per sé la naturale attitudine a patire; ma ogni cosa incorporea, ad agire. Se l'uno è per se stesso inerte, l'altra è esente da passione. Ma anche l'incorporeo patisce per la comunanza col corpo. E i corpi, come possono, agiscono essi pure, mediante la partecipazione degli incorporei.

Infatti il corpo, in quanto corpo, è soltanto divisibile e, in questo senso, passivo; perché esso è interamente partibile e lo è interamente all'infinito. Ma l'incorporeo, essendo semplice, è impassibile. Poiché né l'impartibile può esser diviso, né il non composto alterarsi.

O dunque nulla vi sarà di fattivo, o tale sarà l'incorporeo, se è vero che il corpo, in quanto corpo, non agisce, essendo esposto unicamente a esser diviso e a patire.

Poiché ancora ogni cosa, che agisce, ha una potenza attiva: sicché il corpo, non in quanto è corpo, agisce, ma per la potenza di agire insita in esso. Di per sé, invece, il corpo è inattivo e impotente. Dunque agisce mediante partecipazione di potenza, quando agisce. Che anzi, gli incorporei, quando si trovano nei corpi, anch'essi partecipano delle passioni, perché son divisi insieme coi corpi e godono della natura partibile di questi, pur essendo impartibili nella loro essenza.

LXXXI.

Tutto ciò, che è partecipato separatamente, è presente ai partecipanti con una certa potenza inseparabile, che inserisce in essi. Infatti, se anch'esso è separabile dal partecipante e non è in quello, giacché possiede l'ipostasi in se stesso; bisogna che vi sia tra loro una certa mediazione, la quale connetta l'uno coll'altro e sia più simile al partecipato e si trovi nello stesso partecipante.

Poiché, se quello è separabile, come mai questo ne partecipa, non contenendo quello stesso, né altra cosa che ne proceda? Una potenza dunque e una fulgurazione, procedente da quello al partecipante, li congiunge entrambi, e l'uno sarà quello, attraverso cui la partecipazione si compie, l'altro il partecipato, l'altro poi il partecipante.

LXXXII.

Ogni incorporeo, avendo la capacità di ritornare a se medesimo, se è partecipato da altre cose, è partecipato separabilmente. Infatti, se lo fosse inseparabilmente, l'attività di esso non sarebbe separabile dal partecipante, come neanche l'essenza. Ma se è così, non ritornerà a se stesso. Poiché, se ritorna, sarà separato dal partecipante, essendo l'uno diverso dall'altro. Dunque, se può ritornare a se stesso, è partecipato in maniera separabile, quando è partecipato da altre cose.

LXXXIII.

Ogni cosa che ha la capacità di conoscere se stessa, è capace di ritornare interamente a se stessa. Che infatti ritorni a se stessa in atto, conoscendosi, è manifesto: poiché il conoscente

e il conosciuto son uno. E la conoscenza di sé è diretta a sé, come ad un conosciuto. Ma, in quanto appartiene ad un conoscente, è una certa attività. Ma è una conoscenza, con cui quello si rivolge a se stesso, perché ha l'attitudine a conoscere se stesso. Anzi, che ciò accada per essenza, se accade in atto, si è dimostrato. Ogni cosa infatti, che ritorna a se stessa coll'attività, ha anche un'essenza, che si ripiega e sussiste in se stessa.

LXXXIV.

Tutto ciò che è sempre, è dotato di una potenza infinita. Poiché se la sua ipostasi non cessa mai, anche la potenza, secondo la quale esiste ciò che è e può essere, sarà infinita. Se infatti la potenza fosse, quanto all'essere, finita, verrebbe meno una volta; ma, se venisse meno, anche l'essere di chi la possiede verrebbe meno e non sarebbe più esistente sempre. Bisogna dunque che la potenza di ciò che sempre è esistente, sia infinita per sua essenza.

LXXXV.

Tutto ciò, che sempre diviene, ha infinita la potenza del divenire. Infatti, se diviene sempre, in esso la potenza della generazione è incessante. Poiché, se fosse limitata, cesserebbe in un tempo infinito; ma, cessando la potenza del divenire, cesserebbe anche il divenuto, ciò che diviene secondo quella, e non sarebbe più qualcosa che sempre diviene. Ma esso, per ipotesi, diviene sempre. Dunque ha infinita la potenza del divenire.

LXXXVI.

Tutto ciò, che è davvero, è in realtà infinito, non per molteplicità, né per grandezza, ma per sola potenza.

Infatti ogni cosa infinita è tale, o in quantità numerica, o in grandezza, o in potenza. Ma ciò che è sempre, è infinito, come quello che ha inesausta la vita e indeficiente la sostanza e non diminuita l'attività. Né poi è infinito per grandezza, giacché quello che è davvero, è privo di grandezza, come sussistente di per sé. Tutto ciò, infatti, che sussiste di per sé, è impartibile e semplice.

Né per molteplicità: perché similissimo all'Uno, come quello che è collocato nel posto più vicino all'Uno ed è il più affine all'Uno. Ma esso è infinito in potenza. Quindi, per la stessa ragione, è impartibile e infinito. E quanto più esso è Uno e più impartibile, tanto maggiormente è infinito. Poiché la potenza che si divide, è già debole e finita; e le potenze interamente divisibili sono interamente finite. E quelle ultime e più remote dall'Uno, per la loro divisione, sono in certo modo finite.

Ma le prime, per la loro impartibilità, sono infinite. Poiché la partizione dilacera e dissolve la potenza di ciascuno. Ma l'impartibilità, comprimendo e contraendo la potenza, la contiene in se stessa indeficiente e non diminuita.

Anzi l'infinità secondo la grandezza, e quella secondo la molteplicità, è in tutto una privazione dell'impartibilità ed un allontanamento. Infatti vicinissimo all'impartibile è il finito; lontanissimo l'infinito, essendosi dipartito interamente dall'Uno.

Dunque l'infinito in potenza non è all'infinito per molteplicità o grandezza, se è vero che la potenza infinita va congiunta all'impartibilità. Ma l'infinito per molteplicità o grandezza è lontanissimo dall'impartibile. Se dunque l'ente fosse infinito per grandezza o molteplicità, non sarebbe dotato di infinita potenza. Ma esso è dotato di potenza infinita, dunque non è infinito per molteplicità o grandezza.

LXXXVII.

Ogni cosa eterna è un ente, ma non ogni ente è eterno. Infatti alle cose generate spetta in certo modo la partecipazione dell'essere, in quanto esse non sono ciò che non esiste in alcuna maniera. Se dunque ciò che diviene non è intieramente privo di essere, sarà in qualche modo un ente. Ma l'eterno non è dato affatto alle cose generate e soprattutto a quante non partecipano della eternità per tutta l'estensione del tempo. Nondimeno ogni cosa eterna è sempre.

Infatti essa partecipa dell'eternità, la quale concede alle cose, da cui è partecipata, l'essere sempre. Dunque l'ente è partecipato da più cose, in confronto all'eternità. Dunque l'ente è oltre l'eternità. Le cose che hanno parte all'eternità, l'hanno anche all'ente; ma non tutte quelle, che partecipano dell'ente, partecipano anche dell'eternità.

LXXXVIII.

Ogni cosa che è davvero un ente, o è prima dell'eternità, o nell'eternità, o partecipa dell'eternità. Infatti, che sia prima dell'eternità, si è dimostrato. Ma è anche nell'eternità. Poiché l'eternità possiede il "sempre" insieme coll'"essere." Infatti ogni cosa eterna parteciperà e del sempre e dell'essere. Essa avrà per partecipazione entrambi, il sempre e l'essere. Ma l'eternità ha il sempre in modo primario; l'ente, per partecipazione. Ma l'ente stesso è, prima di tutto, ente.

LXXXIX.

Ogni vero ente risulta del limite e dell'infinito. Poiché, se è dotato di una potenza infinita, è chiaro

ch'esso è infinito, e, in questo senso, consiste dell'infinito. Ma, se è impartibile e simile all'Uno, in questo senso partecipa del limite. Infatti, ciò che è partecipe dell'Uno, è limitato. Ma è insieme impartibile e dotato di potenza infinita. Dunque ogni vero ente risulta del limite e dell'infinito.

XC.

A tutte quelle cose, le quali constano del limite e dell'infinità, preesistono di per sé il primo limite e la prima infinità. Poiché, se, rispetto alle cose che sono soggette a qualcuno, hanno una priorità quelle che sussistono di per sé, come comuni a tutti e cause principali e non di alcuni effetti, ma di tutti assolutamente, conviene che, prima di ciò che risulta da entrambe, vi siano il primo limite e il primo infinito; giacché il limite, nel misto, è partecipe dell'infinità e l'infinito del limite. Ma il primo di ogni cosa non è altro se non ciò che è. Non bisogna dunque che il primo infinito abbia la forma del limite, e il primo limite quella dell'infinito. Avanti il misto adunque esistono in modo primario queste cose.

XCI.

Ogni potenza è o finita o infinita. Ma quella finita sussiste tutta perché emana dalla potenza infinita, la potenza infinita poi sussiste per emanazione dalla prima infinità. Poiché le potenze, che esistono qualche volta, sono finite, perché decadute dall'infinità dell'essere perpetuo. Ma quelle degli enti eterni sono infinite, non avendo mai abbandonata la loro sostanza.

XCII.

Ogni molteplicità delle potenze infinite dipende dall'una e prima infinità, la quale non è come potenza partecipata, né sussiste nelle cose fornite di potenza, ma per se stessa, perché non è la potenza di qualche partecipante, ma causa di tutti gli enti. Sebbene infatti lo stesso ente primo abbia una potenza, non è tuttavia la potenza per se stessa; poiché ha anche un limite. Ma la prima potenza è l'infinità. Poiché le potenze infinite sono infinite per partecipazione d'infinità.

Dunque l'infinità per se stessa sarà anteriore a tutte le potenze, essa per mezzo di cui anche l'ente è dotato di potenza infinita e tutte le cose partecipano dell'infinità. Poiché l'infinità non è né il Primo (giacché questo è la misura di tutte le cose, essendo il Bene e l'Uno), né l'ente. Infatti questo è infinito, ma non è l'infinità. Dunque, tra il Primo e l'ente, l'infinità è la causa di tutte le cose dotate d'infinita potenza, e la causa di ogni infinità che è negli enti.

XCIII.

Ogni infinito, che è negli enti, non è infinito né per gli enti superiori né per se stesso. Infatti, per quella ragione per cui ciascuno è infinito, per la medesima è anche incircoscritto. Ma in quelli ogni cosa è delimitata e da se stessa e da tutte le cose che le sono anteriori.

Resta dunque che per i soli enti inferiori sia infinito ciò che in essi è infinito. E rimane al disopra di loro in tanto eccesso di potenza, da essere incomprendibile a tutti loro. Poiché, sebbene e per quanto si distendano verso di esso, nondimeno esso ha qualcosa di totalmente rimosso da loro. E sebbene tutte le cose entrino in esso, nondimeno ha qualcosa di nascosto e d'inafferrabile alle nature seconde.

E benché sviluppi le potenze che racchiude, nondimeno ha qualcosa d'insuperabile grazie alla sua unione, d'involuto, di oltrepassante lo sviluppo di quelle. Ma, contenendo e limitando se stesso, non sarebbe mai infinito a se stesso, né molto meno agli enti superiori, perché avrebbe parte dell'infinità ch'è in essi. Le potenze infatti degli enti più totali sono più infinite, essendo più totali e disposte più vicino alla primissima infinità.

XCIV.

Ogni eternità è una certa infinità; ma non ogni infinità è eternità. Infatti molte delle cose infinite, non per il "sempre" hanno l'infinito: come ad esempio l'infinità secondo la quantità numerica, quella secondo la quantità geometrica e l'infinità della materia.

E qualunque altra cosa di tal genere, che sia infinita, o per l'impenetrabilità, o per l'illimitatezza della sua essenza. Che l'eternità sia un'infinità, è evidente. Infatti ciò che non mai vien meno è infinito. Ma questo è ciò che ha sempre indeficiente la sua ipostasi. Dunque l'infinità è prima dell'eternità. Poiché quello che fa sussistere più cose ed è più totale, è più causale. Dunque di là dall'eternità vi è la prima infinità, e l'infinità sussistente per se stessa è prima dell'eternità.

XCV.

Ogni potenza, che è più singola, è più infinita di quella moltiplicata. Infatti, se la prima infinità è più vicina all'Uno, anche tra le potenze quella più affine all'Uno è maggiormente infinita di quella che si è staccata da esso. Poiché, moltiplicata, perde la forma unitaria, rimanendo nella quale possedeva una superiorità sulle altre potenze, essendo connessa mediante la sua impartibilità.

E invero, nelle cose divisibili, le potenze, aggregate si uniscono, ma divise vengono a moltiplicarsi e ad indebolirsi.

XCVI.

La potenza di ogni corpo finito, essendo infinita, è incorporea. Se infatti è corporea, e se questo corpo è infinito, vi sarà un infinito nel finito; se poi è finito, non sarà dunque potenza, in quanto è corpo. Se invero, in quanto corpo, ha dei limiti e, in quanto potenza, è infinita, non sarà potenza in quanto è corpo. Dunque la potenza, che è infinita entro un corpo finito, è incorporea.

XCVII.

Ogni causa dominante in ciascuna serie comunica a tutta la serie la particolarità sua propria. E ciò che quella è in modo primario, è anche questa in via subordinata. Se infatti dirige l'intera serie e se tutti gli elementi affini sono coordinati ad essa, è chiaro che essa dà a tutti l'unica idea, secondo la quale sono ordinati sotto la medesima serie. Infatti, o senza causa tutte le cose partecipano della somiglianza con la causa principale, ovvero da questa deriva la medesimezza ch'è in tutte. Ma l'assenza di causa è impossibile. Perché l'assenza di causa è anche qualcosa di spontaneo. Ma lo spontaneo, nelle cose in cui c'è l'ordine e la concatenazione e il sussistere sempre allo stesso modo, non potrebbe mai ritrovarsi.

Da quella causa dunque ogni serie riceve la particolarità dell'ipostasi di essa. Ma se la riceve da quella, è manifesto che ciò va insieme colla subordinazione e colla decrescenza appropriata alle nature seconde.

Infatti, o la particolarità sussiste ugualmente

e nella causa dominante e nelle secondarie, e in certo modo l'una domina e le altre hanno in sorte l'ipostasi dopo di essa. O dissimilmente. E se è così, è manifesto che dall'Uno deriva alla pluralità la medesimezza, e non viceversa. E la proprietà, che nell'Uno preesiste in modo primario, esclusa dalla serie, nella molteplicità esiste in modo secondario.

XCVIII.

Ogni causa separata è, insieme, dovunque e in nessun luogo. Infatti, per la comunicazione della propria potenza, è dappertutto. Poiché questa è la causa, che riempie quelle cose, che per natura partecipano di essa, e governa tutte le nature seconde ed è presente a tutti i fecondi processi delle sue fulgurazioni. Ma, per la sua essenza immista rispetto alle cose che sono in luogo, o per la sua esimia purezza, non è in nessun luogo; poiché, se è separata, essa è collocata sopra tutte le cose.

Similmente ancora non è in nessuno degli enti inferiori ad essa. Infatti, se fosse unicamente dappertutto, non sarebbe impedita di esser causa e di essere in tutti i suoi partecipanti. Ma non avrebbe la priorità su tutti loro in maniera separata. Se poi non fosse in nessun luogo ed esistesse appartata dal tutto, non sarebbe impedita di avere la priorità su tutte le cose e di non appartenere ad alcuno degli enti inferiori.

Ma non si troverebbe in tutte le cose, a quel modo che le cause hanno la naturale attitudine a trovarsi nei causati, con le loro abbondanti comunicazioni. Affinché dunque sia esistente come causa in tutte le cose che possono partecipare di essa, ed esista di per sé isolatamente prima di tutti gli enti che son riempiti da lei, essa è, insieme, dovunque e in nessun luogo: e non già, in parte dovunque, in parte in nessun luogo.

Così, infatti, sarebbe divulgata da se stessa ed isolata, se è vero che una parte di lei si troverebbe dovunque e in tutte le cose, una parte invece in nessun luogo e prima di ogni cosa. Ma la totalità sua è dovunque e parimente in nessun luogo. Infatti le cose, che possono parteciparne, s'incontrano con la totalità e trovano la totalità presente ad esse, e quella totalità è staccata. Poiché il partecipante non l'ha collocata in se stesso, ma ne ha partecipato per quel tanto che è capace di riceverne.

E né la sua comunicazione è angustata, essendo isolata dalle partecipazioni di più altri; né i partecipanti ne partecipano imperfettamente, perché il dispensatore è dappertutto.

XCIX.

Ogni impartecipabile, in quanto è impartecipabile, non sussiste per emanazione da altra causa; ma è esso principio e causa di tutte le cose partecipate; e così ogni principio in ciascuna serie è non generato.

Infatti, se è impartecipabile nella propria serie, ha in sorte il primo posto e non procede da altri. Poiché non sarebbe più un primo, se questa proprietà (per cui è impartecipabile) la ricevesse da qualche altro. Ma, se è inferiore ad altri e da essi procede, non in quanto è impartecipabile procede, ma in quanto partecipa. Infatti, di quelle cose, da cui muove, di queste certamente partecipa, e quelle cose di cui partecipa non sono primarie. Ma ciò che è impartecipabile, è primario. Dunque, in quanto impartecipabile, in tanto non è derivato da una causa. Poiché, in quanto deriva da una causa, è partecipante e non impartecipabile; ma, in quanto impartecipabile, è causa delle cose partecipate, e non esso medesimo partecipe di altri.

C.

Ogni serie di totalità si stende verso l'impartecipabile causa e principio, ma tutte le cose impartecipabili si riattaccano al principio uno di tutte le cose. Se infatti ciascuna serie patisce qualcosa d'identico, vi sarà in ciascuna qualcosa che domina e che è la causa dell'identità. Come, invero, tutti gli enti derivano dall'Uno, così anche ogni serie è dall'Uno. Ma tutte le monadi impartecipabili alla loro volta si riconducono all'Uno, perché tutte sono alcunché di analogo all'Uno.

In quanto adunque anche queste soffrono qualcosa d'identico per la loro analogia coll'Uno, in tanto accade la riduzione loro all'Uno. E in quanto derivano tutte dall'Uno, nessuna di queste è principio, ma è come emanante da quel principio. In quanto poi ciascuna di esse è impartecipabile, in tanto è ciascuna un principio. Dunque, essendo principii di alcune cose, dipendono dal principio di tutte. Poiché è principio di tutte le cose quello di cui tutte partecipano.

Ma tutte le cose partecipano solamente del Primo; mentre delle altre cose non partecipano tutte, ma alcune. Dunque ancora quello è il Primo assolutamente; ma le altre cose, riferite ad un certo ordine, sono prime, non già prime assolutamente.

CI.

A tutte le cose che partecipano della mente presiede la mente impartecipabile, la vita a quelle che partecipano della vita, e l'essere a quelle che partecipano dell'essere. Tra queste cose medesime poi, l'essere è prima della vita, la vita è prima della mente. Infatti, poiché in ciascun ordine di enti, prima delle cose partecipate vi sono le impartecipabili, conviene che l'intelletto abbia

una priorità sulle cose intellettuali, la vita sulle viventi, e l'essere sugli esseri. Ma, poich   ci   che    causa di pi   effetti ha una precedenza su ci   che    causa di meno, in quelli il primo sar   l'essere, perch      presente a tutte le cose che hanno vita e mente. Infatti ogni vivente partecipa anche, e necessariamente, d'intelligenza; ma non viceversa. Poich   non tutti gli esseri vivono e intendono. Seconda poi    la vita. Poich   a tutti quelli, a cui appartiene la mente, appartiene anche la vita; e non viceversa. Infatti molte cose vivono, ma son lasciate prive di conoscenza. Terza poi    la mente.

Infatti ogni ente, che in qualche modo    fornito di conoscenza, vive anche ed esiste. Se dunque l'essere    cagione di pi   effetti, la vita di meno, e di meno ancora la mente, dunque al primo posto vi    l'essere, quindi la vita e infine la mente.

CII.

Tutte le cose, che esistono in qualche modo, risultano del limite e dell'infinito, per mezzo del primo Ente; ma tutti gli esseri viventi sono motori di se stessi, mediante la prima vita; e tutti gli esseri conoscenti partecipano della cognizione, merc   la prima mente. Se infatti ci  , che    impartecipabile in ciascuna serie, comunica la peculiarit   propria a tutte le cose comprese nella medesima serie,    manifesto che anche il primo Ente comunica a tutte le cose il limite e l'infinit   insieme, essendo misto fin dappprincipio dell'uno e dell'altra. E la vita comunica il movimento che    con essa. Infatti la vita    la prima progressione e moto dall'immobile ipostasi dell'ente. E la mente comunica la cognizione. Poich   la sommit   di ogni cognizione    nella mente, e la mente    la prima natura conoscitiva,

CIII.

Tutto è in tutto; ma è in ciascuno, secondo una maniera appropriata. Infatti nell'essere vi è anche la vita e l'intelletto, e nella vita vi è l'essere e l'intendere, e nell'intelletto vi è l'essere e la vita. Ma tutte le cose esistono, dove intellettualmente, dove in modo vitale, dove in modo reale.

Infatti, giacché ogni cosa esiste o causalmente, o sostanzialmente, o per via di partecipazione; e nel primo il resto è causalmente, in quello intermedio vi è il primo per via di partecipazione, ma il terzo causalmente, e nel terzo vi sono i precedenti per via di partecipazione; anche nell'essere dunque saranno anticipatamente compresi la vita e l'intelletto. Ma, poiché ogni cosa è caratterizzata secondo la sua natura, e né causalmente (perché la causa ha attinenza con altre cose) né secondo partecipazione (perché la cosa riceve altronde quello di cui partecipa); dunque colà vi sono davvero il vivere e l'intendere, la vita essenziale e la mente essenziale. E nella vita vi è, secondo partecipazione, l'essere; secondo la causa, l'intendere; ma vitalmente l'uno e l'altro, poiché vitale è questa natura. E nell'intelletto vi sono la vita e l'essenza, l'una e l'altra secondo partecipazione e intellettualmente. Poiché l'essere dell'intelletto è atto a conoscere, e la vita è conoscenza.

CIV.

Ogni cosa che è principalmente eterna, ha eterna l'essenza e l'attività. Se infatti ha una partecipazione primaria della perpetuità dell'eterno, non partecipa di essa dove sí, dove no, ma ne partecipa interamente. Poiché o ne partecipa secondo l'attività e non secondo l'essenza. Ma

questo è impossibile, poiché l'attività sarebbe migliore dell'essenza. Ovvero, partecipando per l'essenza, non partecipa secondo l'attività.

E allora, ciò che è principalmente eterno sarà il medesimo di ciò che è principalmente partecipe del tempo. E il tempo misurerà principalmente l'essenza di alcune cose; l'eternità, di nessuna, perché superiore a ogni tempo; se è vero che l'ente eterno in modo primario non è contenuto per sua essenza dall'eternità. Dunque ogni cosa che è principalmente eterna, ha eterna l'essenza e l'attività.

CV.

Ogni cosa immortale è perpetua; ma non ogni cosa perpetua è immortale. Infatti, se l'immortale è ciò che è sempre partecipe della vita, e ciò che è sempre partecipe della vita partecipa anche dell'essere, e ciò che sempre vive sempre è, dunque ogni cosa immortale è perpetua. Ma l'immortale è ciò che non accoglie la morte e vive sempre; l'eterno è poi ciò che non accoglie il non essere ed è sempre.

Ma, se molti degli enti sono più e meno eccellenti della vita e non accolgono l'immortalità ed esistono sempre; dunque non ogni cosa perpetua è immortale, ma tuttavia è chiaro che molte cose, che sono sempre, non sono immortali. Vi sono infatti alcuni enti privi di vita, esistenti sempre ed immuni dalla morte.

Infatti, come l'essere sta alla vita, così il perpetuo sta all'immortale. Poiché la vita che non si può togliere è l'immortale, e ciò che è esente da privazione è perpetuo. Ma l'essere è più comprensivo della vita, e dunque il perpetuo è più comprensivo dell'immortale.

CVI.

Fra tutto ciò, che è interamente eterno per causa ed attività, e ciò che ha la sua essenza nel tempo, il termine medio è ciò, che in parte è eterno, in parte è misurato dal tempo. Avendo infatti la sua essenza compresa dal tempo, è onninamente temporale; poichè, mentre ha una molto maggiore priorità, ha in sorte un'energia temporale.

Ma ciò, che è onninamente temporale, è, per ogni rispetto, dissimile da ciò che è onninamente eterno. Ma le progressioni accadono tutte attraverso i simili.

Dunque vi è qualcosa di mezzo tra loro. O dunque il termine medio è eterno per essenza ma temporale in attività; o viceversa. Ma questo è impossibile. Perchè l'attività sarebbe qualcosa di più eccellente dell'essenza. Resta dunque che il termine medio sia l'altro.

CVII.

Ogni cosa che è, in parte eterna, in parte temporale, è insieme essere e divenire. Infatti ogni cosa eterna è essere. E ciò ch'è misurato dal tempo, è generazione: cosicchè, se la stessa cosa partecipa del tempo e dell'eternità, ma non allo stesso modo, essa sarà anche essere e generazione, ma non l'uno e l'altra per sé solo.

Da queste cose è chiaro che la generazione, avendo anche un'essenza temporale, dipende da ciò che in parte s'accorda coll'essere, in parte col divenire, partecipando insieme dell'eternità e del tempo.

Essa poi dipende da ciò che è intieramente eterno. Ma ciò ch'è intieramente eterno dipende da ciò che è prima dell'eterno.

CVII.

Tutto ciò, che è particolare in ciascun ordine, può in due modi partecipare della monade che è nella sfera immediatamente superiore: o per mezzo della propria totalità, o mediante ciò che in tale sfera è particolare e coordinato ad esso, conforme all'analogia coll'intera serie.

Se infatti il ritorno delle cose tutte accade per via di somiglianza, ciò ch'è particolare nell'ordine inferiore è dissimile da ciò ch'è monadico e totale nell'ordine superiore: sia come il particolare è dissimile dal tutto, sia come appartenente ad un ordine diverso da quello a cui appartiene l'altro.

Inoltre ciò che deriva dalla medesima serie si rassomiglia, per una comunanza di proprietà, e rassomiglia, per analogia d'ipostasi, a ciò che è coordinato nella serie immediatamente superiore.

È chiaro pertanto che il ritorno del particolare al tutto suole accadere attraverso questi termini medii, come si va al dissimile attraverso i simili.

L'uno infatti è simile, come il particolare al particolare. L'altro, come ciò ch'è proprio della medesima serie. Ma quel tutto della serie superiore è dissimile sotto entrambi gli aspetti.

CIX

Ogni intelletto particolare partecipa dell'enade superiore all'intelletto e primaria, mediante l'universale e mediante l'enade particolare coordinata alla mente. Ed ogni particolare anima partecipa del tutto, attraverso l'anima universale e la mente particolare. Ed ogni natura particolare del corpo partecipa dell'anima universale, per mezzo della natura universale e dell'anima particolare.

Ogni cosa particolare infatti partecipa della monade, che è nell'ordine superiore, o mediante la propria integrità, o mediante ciò che è particolare in essa ed è coordinata alla cosa particolare.

CX.

Di tutte le cose disposte in ciascuna serie, quelle prime e congiunte alla loro monade possono partecipare, per analogia, di quelle collocate nella serie immediatamente superiore.

Ma le imperfette, che, avendo moltissime pari, emanano dal loro principio, non sono atte naturalmente a godere di quelle. Poiché, infatti, le prime sono affini a quelle, avendo sortito nel proprio ordine una più eccellente e divina natura, ma le seconde procedono più lontano, avendo ricevuto in sorte una progressione secondaria e servile, non già una primaria e predominante nell'intera serie; perciò necessariamente le une sono, per affinità di natura, congiunte a quelle che dipendono da un ordine superiore, le altre invece sono fuori di ogni congiunzione con esso. Non tutte invero sono di eguale dignità, anche se derivano dallo stesso ordine; né vi è la stessa proporzione in tutte, ma tutte procedono dalla stessa monade, come dall'Uno e verso l'Uno.

Esse pertanto non hanno sortito la medesima potenza. Ma alcune son capaci di accogliere le partecipazioni di quelle immediatamente superiori; altre, come dissimili dalle progressioni che più si allontanano dai principii, sono sottratte a una tal potenza.

CXI.

Di ogni serie intellettuale, alcuni sono intelletti divini, che hanno ricevuto le partecipazioni degli Dei; altri, intelletti soltanto. E di ogni serie

psichica, alcune son anime intellettuali, che dipendono dagl' intelletti proprii; altre, anime soltanto.

E di tutte le nature corporee, alcune hanno anche delle anime che dall' alto presiedono ad esse; altre sono soltanto nature, prive della presenza delle anime. Infatti, per ciascuna serie, non tutto il genere è naturalmente atto a dipendere da quello che è prima di esso; ma ciò che è in essa è più perfetto e sufficiente a concredere con le nature superiori.

Dunque né ogni intelletto dipende da Dio, ma quegli intelletti che sono i supremi e i più semplici; poiché questi sono affini alle divine enadi. Né tutte le anime partecipano dell' intelletto partecipabile, ma tutte quelle che sono le più intellettuali. Né tutte le nature corporee godono di un' anima presente e partecipata; ma quelle più perfette e più simili alla ragione. E questo è il tenore della dimostrazione in tutte le cose.

CXII.

Di ogni ordine, le prime cose hanno la forma di quelle che sono anteriori ad esse. Infatti i generi che sono i supremi in ciascun ordine, si congiungono, per somiglianza, alle nature subordinate, e anche per la coerenza della progressione dei tutti. Sicché, quali son quelle in modo primario, tale hanno anche queste la forma, affine alla natura delle prime; e pare siano tali, secondo la peculiarità dell' ipostasi, quali sono quelle precedenti.

CXIII.

Ogni numero divino è unico. Se infatti il numero divino ha una causa antecedente, l' Uno, come quello intellettuale ha l' intelletto e quello psichico la psiche, e se la molteplicità è dovunque

un analogo della causa, è chiaro che anche il numero divino è unico, se è vero che l'Uno è Dio: e questo è, se è vero che il Bene e l'Uno sono il medesimo; perché il Bene e Dio sono il medesimo. Infatti quello, di là dal quale non vi è nulla e al quale tutte le cose aspirano, questo è Dio.

E quello, da cui derivano ed a cui si volgono tutte le cose, questo è il Bene. Se dunque vi è una molteplicità di dèi, la molteplicità è unica. Ma che ci sia, è evidente, Poiché ogni causa principale governa la sua molteplicità, che è simile ed affine ad essa.

LXIV.

Ogni dio è enade perfetta in se stessa, e ogni enade perfetta in se stessa è un dio. Infatti, se duplice è il numero delle enadi, come si è dimostrato avanti, e se alcune sono perfette in se stesse, altre son fulgurazioni di quelle, e se il numero divino è affine e connaturato all'Uno e al Bene, gli dèi sono enadi in sé perfette. E inversamente, se vi è un'enade perfetta in se stessa, è un dio.

Infatti, come l'enade è, nella maniera più spiccata, affine all'Uno, e quella in sé perfetta al Bene, così per due rispetti essa partecipa della proprietà divina ed è un dio. Ma se fosse un'enade, senza essere in sé perfetta, ovvero un'ipostasi in sé perfetta, ma non già un'enade, sarebbe collocata in un altro ordine, per il mutamento della proprietà anzidetta.

CXV.

Ogni dio è superessenziale e super-vitale e super-intellettuale. Se infatti ciascuno è un'enade in sé perfetta, e se nessuna delle cose, di cui si tratta, è un'enade, ma è qualcosa di unito, è

chiaro che ogni dio è di là da tutte le cose dette, dall'essenza e dalla vita e dall'intelletto. Poiché, se queste cose differiscono tra loro e sono tutte in tutti, ciascuna, essendo tutto, non sarà l'Uno soltanto,

E ancora, se il Primo è super-essenziale, e ogni dio è della serie del Primo, in quanto è dio, ciascuno sarà super-essenziale. Ma, che il Primo sia super-essenziale, è evidente. Infatti non è la stessa cosa esser l'Uno ed essere l'essenza. Né l'esistere è la stessa cosa che l'essere unito.

Ma, se non è la stessa cosa, o il Primo sarà l'uno e l'altro, e non sarà solamente l'Uno, ma anche qualche altra cosa oltre l'Uno, e tutto il resto che partecipa dell'Uno, ma non sarà l'Uno per se stesso; ovvero sarà uno di essi. Ma, se è essenza, sarà bisognoso dell'Uno. Cosa impossibile, che il Bene e il Primo sia bisognoso.

Quello dunque è solamente l'Uno. Cosicché esso è super-essenziale. Ma, se ogni cosa dà a tutta la serie la particolarità di ciò ch'essa è principalmente, anche il numero divino sarà tutto super-essenziale. Poiché ciascuna delle cause principali produce anche i simili prima dei dissimili. Se dunque il primo dio è super-essenziale, anche gli dèi tutti saranno super-essenziali; poiché saranno interamente simili. In quanto poi sono essenze, saranno prodotti dall'essenza prima, come le monadi delle essenze.

CXVI.

Ogni dio è partecipabile, ad eccezione dell'Uno. Che questo, infatti, sia impartecipabile, è chiaro; poiché se fosse partecipato e venisse perciò in appartenenza di qualcuno, non sarebbe più causa in ugual modo e dei primi enti e degli enti.

Ma che le altre enadi siano già partecipate, lo dimostreremo così. Dato il caso che vi sia un'al-

tra enade impartecipabile dopo il Primo, in che differirebbe dall' Uno? Infatti o è Uno alla stessa maniera di quello. E allora, come mai l' uno è secondo e l' altro è primo? O non è alla stessa maniera: e l' uno è di per sé l' Uno, mentre l' altro è l' Uno e il non Uno. Ma questo non Uno, se non è alcuna ipostasi, sarà soltanto l' Uno. Se poi è una cert' altra ipostasi oltre l' Uno, allora l' Uno sarà partecipato dal non Uno. E vi sarà qualcosa di perfetto in sé, ossia l' uno, il quale si congiungerà all' Uno in se stesso. Cosicché questo di nuovo sarà il dio, in quanto dio. Ma quel non Uno sussiste nella partecipazione dell' Uno. Partecipabile è dunque ogni enade che sussiste dopo l' Uno, ed ogni dio è partecipabile.

CXVII.

Ogni dio è misura degli enti. Se infatti ogni dio è unico, definisce e misura tutte le molteplicità degli enti. Poiché tutte le molteplicità, essendo per loro propria natura indefinite, sono limitate dall' Uno. Ma l' unico, misurando e terminando le cose, a cui è presente, vuol ricondurre nel limite ciò che per la sua potenza non è tale.

Infatti quello viene ad esser simile all' Uno per partecipazione. Ma esso devia dall' illimitatezza e dall' infinità: e quanto più è simile all' Uno, tanto meno è indefinito e privo di misura. Dunque ogni molteplicità di enti è misurata dalle divine enadi.

CXVIII.

Tutto ciò che vi è mai negli Dei, preesiste secondo la loro proprietà in essi, e la loro proprietà è unica e sopra-essenziale. Dunque tutte le cose

esistono in essi unicamente e sopra-essenzialmente. Infatti, se ciascuna cosa sussiste in modo triplice, o per causa, o per sostanza, o per partecipazione, e il primo numero di tutto è il numero divino, niente in essi vi sarà per partecipazione, ma tutto vi sarà o sostanzialmente o causalmente.

Ma anche tutte quelle cose, che essi comprendono in anticipazione, come autori del tutto, le comprendono in maniera appropriata alla loro unione. Infatti ogni cosa, che governa causalmente le nature seconde, come è per natura, così contiene la causa degli enti inferiori. Tutte le cose adunque sono negli Dei unicamente e sopra-essenzialmente.

CXIX.

Ogni dio sussiste conforme alla sua bontà sopra-essenziale ed è buono, ma né per partecipazione né per essenza. Infatti le capacità e le essenze hanno in sorte dagli Dei un posto secondario e assai tenue; ma sopra-essenzialmente.

Poiché, se il Primo è l'Uno e il Bene, e, in quanto è l'Uno, è il Bene, e, in quanto è il Bene, è l'Uno, anche tutta la serie degli Dei avrà la forma dell'Uno e la forma del Bene, secondo una sola proprietà, e ciascuno di essi non sarà l'enade e la bontà secondo altra cosa.

Ma, in quanto è enade, in tanto è bontà, e, in quanto bontà, è enade. E in quanto essi, come Dei posteriori al Primo, procedono dal Primo, in tanto hanno la forma del Bene e la forma dell'Uno; se è vero che quell'Uno è anche il Bene. Ma, come Dei, tutti sono enadi e bontà. Come dunque è sopra-essenziale l'Uno degli Dei, così è sopra-essenziale il Bene di essi, non essendo qualche altra cosa oltre l'Uno. Ciascuno infatti non è altro: o che il Bene, ma il Bene soltanto; o che l'Uno, ma soltanto l'Uno.

CXX.

Ogni dio nella sua propria sostanza possiede la provvidenza delle cose universali. E il privilegio di tal provvidenza è negli Dei. Poiché tutte le altre cose, che son posteriori agli Dei, provvedono mediante la loro partecipazione; mentre agli Dei la provvidenza è connaturata.

Se infatti la comunicazione dei beni a coloro che sono i soggetti della provvidenza è un distintivo della natura provvidenziale, e gli Dei tutti sono bontà, o non comunicheranno niente di sé ad alcuno, e niente vi sarà di buono nelle nature seconde. Infatti, donde mai deriverebbe ciò che è per partecipazione, se non da coloro che hanno quelle proprietà in modo primario? Ovvero comunicheranno i beni comunicando se stessi, e in questo senso provvederanno alle cose tutte.

Negli Dei adunque la provvidenza è primaria. E dove altro infatti vi è l'energia anteriore alla mente, se non negli enti sopra-essenziali? Ma la provvidenza (come indica il nome) è un'energia anteriore alla mente. Dunque, coll'esser Dei e coll'essere bontà, essi provvedono a tutto, riempiendo tutto della bontà anteriore alla mente.

CXXI.

Ogni essere divino ha per sostanza la bontà, ma ha una potenza unica e una conoscenza occulta, ugualmente incomprendibile a tutte le nature seconde. Infatti, se provvede all'universalità delle cose, vi è in esso una potenza che esercita il suo dominio sulle cose provvedute. Mediante la quale, indomata ed incircoscritta com'è per tutte le cose, essi riempiono tutto di se stessi, tutto assoggettando a se stessi.

Ogni essere che governa, infatti, e ch'è autore e dominatore delle altre cose, governa per esuberanza di potere e domina secondo natura.

Vi è dunque negli Dei la prima potenza, la quale non domina su certe cose e non su certe altre. Ma previene egualmente in sé le potenze di tutti gli enti, non essendo né una potenza essenziale, né molto meno inessenziale; ma connaturata alla sostanza degli Dei e sopra-essenziale. Che anzi i limiti di tutte le cognizioni preesistono uniformemente negli Dei. Infatti, per mezzo della conoscenza divina, remota dalla totalità delle cose, sussistono anche tutte le altre conoscenze; e quella non è una conoscenza intellettuale, né molto meno una delle cognizioni posteriori all'intelletto, ma, giusta la sua divina proprietà, è collocata sopra l'intelletto.

O dunque è una conoscenza divina, e questa è una conoscenza occulta e uniforme; o una potenza incircoscritta per tutte le cose, e allora è ugualmente comprensiva di tutte le cose; o è bontà, che definisce la sostanza degli Dei. Poiché, se in essi vi è tutto, conoscenza potenza bontà, ma la loro sostanza è caratterizzata dall'ottimo, anche la loro ipostasi è in conformità dell'ottimo. Ma questo è la bontà.

CXXII.

Ogni essere divino provvede alle nature seconde ed è rimosso dalle cose a cui provvede; sicché né la provvidenza attenua l'immista ed unica eccellenza di esso, né l'unione separabile distrugge la provvidenza. Infatti gli Dei, rimanendo nella propria unicità e sostanza, riempiono tutto della loro potenza. Ed ogni cosa capace di partecipare di essi fruisce dei beni, che può ricevere secondo le misure della propria ipostasi; giacché quelli

irraggiano i beni sugli enti con la loro medesima essenza, anzi con ciò che precede l'essenza.

Infatti, non essendo altro che bontà, con la loro medesima essenza somministrano in abbondanza i beni a tutti, facendo la distribuzione, non secondo un calcolo, ma in modo che le cose ricevano secondo la propria dignità, ed essi donino secondo la loro sostanza. Né dunque, esercitando la provvidenza, acquistano una consuetudine con le cose a cui provvedono.

Poiché beneficano tutte le cose con l'essenza, in cui essi consistono. Ma tutto ciò, che opera coll'essenza, opera in modo privo di consuetudine. Infatti la consuetudine è un'aggiunta dell'essere. E però è anche contro natura.

Né, pur essendo separati, essi tolgono la loro provvidenza. Poiché in tal modo toglierebbero (il che non è lecito neanche dire) la loro propria sostanza, della quale è carattere peculiare la bontà. Infatti è proprio del bene il comunicarsi a tutto ciò che è capace di parteciparne. E il massimo è, non ciò che è simile al bene, ma ciò che è benefico. Questa proprietà adunque o non l'avrà nessuno degli enti, o l'avranno gli Dei prima che gli enti. Poiché sarebbe impossibile che agli enti buoni per via di partecipazione toccasse il bene maggiore, e invece ai buoni primarii il minore.

CXXIII.

Ogni essere divino è per se stesso, grazie alla sua unità sopra-essenziale, ineffabile e inconoscibile a tutti gli enti secondarii; ma è apprensibile e conoscibile dai partecipanti.

Pertanto il solo Primo è perfettamente inconoscibile, come quello che è impartecipabile. Poiché ogni conoscenza, che ha luogo per via di ra-

ziocinio, è propria degli enti, e negli enti possiede l'apprendimento della verità. Infatti essa tocca le nozioni e sussiste nelle intellezioni; ma gli Dei sono di là da tutti gli enti.

Dunque il divino non è né opinabile, né pensabile, né intelligibile. Infatti ogni ente, o è sensibile, e però opinabile; o un vero ente, e però intelligibile; o qualcosa di medio, ente insieme e generato, e però pensabile. Se adunque gli Dei sono sopra-essenziali e sussistono prima degli enti, non vi sarà di essi né un'opinione, né una scienza e un pensiero, né una intellezione. Ma dalle cose, che ne dipendono, si conoscerà quali sono le loro proprietà, e questo necessariamente. Poiché, secondo le proprietà delle cose partecipate, sono condivise anche le differenze dei partecipanti.

E né tutto partecipa di tutto (poiché non vi è coordinazione tra cose interamente dissimili), né il casuale partecipa del casuale, ma a ciascuno si unisce e da ciascuno procede quello che è affine.

CXXIV.

Ogni dio conosce indivisibilmente le cose divisibili, estemporalmente le temporali, necessariamente le non necessarie, immutabilmente le mutabili, e insomma tutte le cose meglio che secondo l'ordine loro. Poiché, se tutto ciò, che vi è mai presso gli Dei, è secondo una loro proprietà, è manifesto certamente che la conoscenza delle cose inferiori non sussisterà negli Dei secondo la natura di esse, ma secondo l'esimia eccellenza degli Dei stessi.

Uniforme dunque e impassibile sarà la conoscenza delle cose moltiplicate e passive. Se pertanto anche il conoscibile fosse divisibile, tuttavia impartibile sarebbe la conoscenza divina. E immutabile quella delle cose divisibili e mutabili, e

necessaria quella delle contingenti, e definita quella delle cose indefinite.

Infatti, non dalle cose inferiori il divino riceve la conoscenza, in modo che la conoscenza sia così, come è la natura del conosciuto. Ma le cose inferiori si aggirano indeterminate intorno alla determinatezza degli Dei, e si mutano intorno all'immutabilità, e ricevono passivamente l'impassibile, e temporalmente l'estemporale. Infatti è possibile alle cose inferiori deviare da quelle più eccellenti; ma non è giusto che gli Dei ricevano alcunché dalle nature inferiori.

CXXV.

Ogni dio, da quell'ordine onde ha incominciato a manifestare se stesso, procede attraverso tutte le nature seconde, moltiplicando e dividendo sempre le sue comunicazioni, ma conservando la particolarità della propria ipostasi. Infatti le progressioni, compiutesi per via di rilassamento, moltiplicano dappertutto in qualche modo i primi enti sino ai gradi infimi delle nature seconde.

Le cose poi che procedono, conforme alla somiglianza con le cause produttrici, ricevono il loro ordinamento, cosicché la totalità progrediente è, in certo modo, qualcosa d'identico insieme e di diverso da ciò che permane: sembrando, a causa della diminuzione, trasformata, ma non dipartendosi dall'identità per la sua connessione con quello.

Quale è poi nelle nature prime, tale il permanente sussiste nelle nature seconde, e conserva l'indissolubile comunanza della serie. Dunque ciascuno degli Dei si manifesta in modo conveniente agli ordini, nei quali fa la sua manifestazione. Di lí procede fino ai gradi estremi, grazie alla potenza generatrice dei primi enti. Esso mol-

tiplica sempre la progressione, che dall' Uno va sino al multiplice. Ma conserva la medesimezza nella progressione, per la somiglianza delle cose progredienti con la causa dominante e primaria di ciascuna serie.

CXXVI.

Ogni dio piú universale è quello piú vicino all' Uno; mentre quello piú lontano è piú particolare. Infatti l'autore di piú cose è piú presso a colui che produce il tutto. L'autore di meno cose è piú distante. E l'autore di piú cose è piú totale; l'autore di meno cose è piú particolare. E ciascuno dei due è un'enade. Ma l'uno è maggiore, l'altro è minore in potenza. E gli Dei piú particolari sono generati dai piú totali; senza che questi si dividano (perché sono enadi), né si alterino (perché immobili), né si moltiplichino per consuetudine (perché non mescolati); ma generano da se medesimi, per abbondanza di potere, le seconde progressioni, le quali sono soggette a quelle che sono prima di loro.

CXXVII.

Ogni divino, essendo semplice, è massimamente primario, e però sufficientissimo a se stesso. Infatti, che sia semplice, è manifesto dalla sua unione. Poiché esso è tutto unicissimo. Ma un essere tale è semplice in maniera segnalata.

Che sia poi sufficientissimo a se stesso, lo apprenderebbe chiunque considerasse che il composto è manchevole, se anche non di altre cose, fuori delle quali esso è, almeno di quelle onde si compone.

Ma ciò ch'è semplicissimo ed unico, e ciò che si è collocato nel bene, è sufficientissimo a se stesso. E tale è ogni divino. Adunque né ha bisogno degli altri, essendo la bontà stessa; né delle cose onde è composto, essendo unico.

CXXVIII.

Ogni dio, se partecipato dagli enti più vicini, è partecipato immediatamente; se da quelli più lontani, è partecipato attraverso un minore o maggior numero di termini medii. Infatti gli uni, per la loro affinità uniformi ed esistenti di per sé, possono senz'altro partecipare delle enadi divine. Gli altri invece, a causa del rilassamento e dell'estensione in molteplicità, hanno bisogno di altre nature maggiormente unite, a fine di partecipare delle enadi esistenti in se medesime, ma non delle cose unite.

Tra l'enade stessa e la molteplicità divisa, c'è la molteplicità unita, capace di concrescere coll'enade mediante l'unione; ma affine in certo modo anche alla molteplicità divisa, grazie all'immagine della molteplicità.

CXXIX.

Ogni corpo divino è divino per mezzo di un'anima deificata. Ma ogni anima è divina grazie ad una mente divina. E ogni mente è divina per partecipazione della divina enade.

E l'enade è per se stessa una divinità. Ma la mente è cosa divinissima. E l'anima è divina. E il corpo è deiforme. Infatti, se tutto il numero degli Dei è anche sopra la mente, e se le partecipazioni si effettuano per mezzo degli affini e dei

simili, l'essenza indivisibile parteciperà in modo primario delle enadi sopra-essenziali.

Ma ne parteciperà in modo secondario l'essenza che entra in contatto con la generazione. E in terzo modo, la generazione. E queste singole cose, per mezzo delle nature immediatamente superiori. E la proprietà degli Dei si spinge fino ai gradi estremi nei partecipanti. Ma attraverso i termini medii, che sono ad essa affini.

Infatti l'enade attribuisce al primo intelletto la sua potenza esimia nelle cose divine, e perfeziona quell'intelletto, rendendolo tale, qual è anch'essa, conforme all'unica molteplicità. Ed è presente attraverso l'intelletto e l'anima, congiungendo l'anima all'intelletto ed infiammandola, se l'intelletto fosse partecipabile a questo modo.

Ma, per la risonanza dell'anima, comunica la sua proprietà anche al corpo, se è un corpo che partecipa in qualche maniera dell'anima. E così il corpo diviene, non soltanto animato e intellettuale, ma anche divino, come quello che ha ricevuto la vita e il movimento dall'anima, una permanenza indissolubile dall'intelletto e un'unione divina dall'enade partecipata. Poiché ciascuno comunica la propria sostanza agli enti successivi.

CXXX.

In ogni ordine divino, le prime nature sono più esenti da quelle disposte prossimamente dopo di loro, che queste dalle successive; e le nature seconde si riattaccano a quelle immediatamente superiori, più che a queste le altre che vengono dopo. Infatti, quanto più unitaria e più totale è qualche cosa, tanto maggiore eccellenza ha in sorte rispettivamente alle successive.

Ma, quanto più è subordinata nella potenza, tanto più è connaturata con le cose che seguono

ad essa. E quelle più sublimi si uniscono maggiormente alle loro cause più principali, mentre quelle inferiori si uniscono meno.

È proprio infatti di una maggiore potenza l'essere più esente dalle nature subordinate e l'essere più unita alle più eccellenti. Come viceversa è una diminuzione di potenza l'alienarsi maggiormente da queste e il simpatizzare con quelle. Il che certo accade alle nature seconde in ciascun ordine. Ma non alle prime.

CXXXI.

Ogni dio inizia da se stesso la propria attività. Infatti fa vedere in se stesso primieramente la particolarità della sua presenza nelle nature seconde. Pertanto anche agli altri comunica se stesso, per la sua esuberante pienezza. Poiché agli Dei non si addice né il difetto, né la pienezza soltanto. Infatti ogni deficienza è imperfezione, ed è impossibile che un essere, non perfetto esso medesimo, renda perfetta un'altra cosa. E il pieno è certo sufficiente a se stesso, ma non ancora preparato alla comunicazione.

Occorre adunque che l'esuberante pienezza sia ciò che riempie le altre cose ed estende alle altre cose i propri sussidii. Se adunque il divino riempie di per sé ogni cosa dei beni che sono in esso, ciascun essere divino è pieno in modo esuberante. Ma se esso ha stabilito prima in se medesimo la proprietà per cui dona agli altri, in tal modo stenderà pure ad essi le comunicazioni della sua bontà esuberante.

CXXXII.

Tutti gli ordini degli Dei son legati con una mediazione. E invero tutte le progressioni degli enti si effettuano per via di simili, e molto più gli ordini degli Dei posseggono una continuità indissolubile, come quelli che sussistono in modo uniforme e son definiti secondo l'Uno, che è la loro causa principale. Dunque le subordinazioni si producono unitamente e in modo maggiore che secondo la somiglianza, che vi è negli enti, tra i secondi e i primi. Quanto più ancora la sostanza degli Dei consiste nell'unione che nella sussistenza degli enti!

Dunque tutte le generazioni divine son legate coi propri termini medii; e le prime non vanno immediatamente a progressioni affatto diverse, ma attraverso le generazioni comuni ad entrambe, dalle quali procedono e delle quali sono immediatamente le cause. Queste infatti collegano gli estremi in una sola unione, formando il sostrato congenito delle une, ma appartandosi prossimamente dalle altre, e conservano la ben ordinata procreazione delle nature divine.

CXXXIII.

Ogni dio è un'enade benefica, o una bontà unificante, ed ha questa essenza in quanto ciascuno è un dio. Ma il primo dio è semplicemente il Bene e semplicemente l'Uno: mentre di quelli, che vengono dopo il primo, ciascuno è una certa bontà ed una certa enade. Infatti la proprietà divina distingue le enadi e le bontà degli Dei, sicché ciascuno benefica tutto secondo una certa caratteristica della bontà, come il perfezionare, o il contenere, o il custodire.

Ciascuna di queste cose infatti è un certo bene, ma non tutto il bene. Ma il Primo ha prestabilito una causa unica. Esso pertanto è anche il Bene, come quello che fa sussistere ogni bontà. Infatti tutte le sostanze degli Dei insieme non si pareggiano all'Uno. Tanta superiorità esso ha in confronto alla moltitudine degli Dei.

CXXXIV.

Ogni intelletto divino intende, come intelletto; provvede, come dio. È infatti esimia dote dell'intelletto il conoscere gli enti e il raggiungere la perfezione nelle intellezioni; della divinità invece, il provvedere e il riempire tutto di beni.

Questa comunicazione poi e questo riempimento accade mercé l'unione degli enti che riempiono con quelli che sono avanti a loro. E l'intelletto, ad imitazione di ciò, perviene a identificarsi con le cose intelligibili.

In quanto provvede adunque, è dio, poiché la provvidenza è collocata in un'attività anteriore all'intelletto. Perciò ancora, come dio, comunica se stesso a tutti; ma non a tutti è presente, come intelletto.

E invero, il divino accorre a quelle cose, verso le quali la caratteristica intellettuale non procede. Infatti gli enti privi d'intelletto vogliono esercitare la provvidenza e partecipare di un certo bene. E questo accade, perché non tutte le cose aspirano all'intelletto, neppure quelle a cui è possibile parteciparne: ma tutte aspirano al Bene e si studiano di conseguirlo.

CXXXV.

Ogni enade divina è immediatamente partecipata da qualcuno degli enti, ed ogni essere deificato si aderisce ad una sola enade divina; e quante sono le enadi partecipate, altrettanti sono anche i generi partecipanti degli enti. Poiché non due o più enadi sono partecipate dall'Uno.

Come, infatti, mutate le proprietà che sono in esse, non deve anche mutarsi ciò che ad ognuna è connaturato, se il contatto ha luogo per via di somiglianza?

Né una sola enade è partecipata divisibilmente da più cose. Infatti i molti enti non sono atti a congiungersi coll'enade; né come enti, perché essa è anteriore agli enti, né come molti, perché essa è unità.

Ma conviene che il partecipante sia, in parte simile al partecipato; in parte, altro e dissimile. Poiché dunque il partecipante è qualcuno degli enti, ma l'enade è sopra-essenziale, e da questo lato sono dissimili; è dunque necessario che il partecipante sia uno, affinché, da questo altro lato, sia simile all'Uno partecipato; sebbene l'uno di questi, che è così l'Uno, sia come enade, e l'altro come ciò che patisce l'Uno ed è unito, secondo la partecipazione di quella.

CXXXVI.

Ogni dio, che è più universale e collocato più vicino al Primo, è partecipato da un più universale genere di enti; ma quello più particolare e più lontano, da un genere più particolare; e come l'ente si riferisce all'ente, così l'enade all'enade divina.

Infatti, se quanti sono gli enti, altrettante sono anche le enadi, e viceversa, e una sola di esse è partecipata dall'uno, è chiaro che secondo l'ordine delle enadi procede l'ordine degli enti, assimilandosi a quello che gli è anteriore.

E colle enadi più universali concregono gli enti più universali, colle enadi più particolari gli enti più particolari; poichè, se non fosse così, di bel nuovo i dissimili si congiungerebbero ai dissimili, e non vi sarebbe una distribuzione secondo la dignità. Ma questo è impossibile: se è vero che anche a tutte le altre cose l'Uno e la propria misura di qui s'irradia e per tal via procede.

Molto più dunque vi sarà in questi un ordine di partecipazione, che legghi i simili giusta la potenza dei simili.

CXXXVII.

Ogni enade, insieme coll'Uno, fa sussistere l'ente che partecipa di essa. L'Uno infatti, come è costitutivo di tutte le cose, così anche è la causa e delle enadi partecipate e degli enti sospesi alle enadi. Ora l'enade, che riluce in ogni ente ad essa legato, fa sì, con la cooperazione dell'Uno, che l'ente medesimo esista semplicemente; ma che esista poi in modo connaturato, n'è la causa essa enade, la quale è connaturata all'Uno. Dunque l'enade è quella che di per sé definisce l'ente che partecipa di essa, e mostra in sé essenzialmente la proprietà sopra-essenziale. Poichè, dovunque, da ciò che è Primo acquista il secondo la qualità di essere quello che è. Quale adunque è la proprietà sopra-essenziale della divinità, tale anche è quella dell'ente che ne partecipa in maniera essenziale.

CXXXVIII.

Di tutte le nature, che partecipano della proprietà divina e che sono deificate, l'essere è la prima e la più alta.

Se, infatti, l'essere è di là dalla mente e dalla vita, come si è dimostrato, e se esso è, dopo l'Uno, la causa di un maggior numero di effetti, l'essere sarà la natura più alta: poichè è più semplice delle altre e però più venerabile in tutto. Ma prima di esso non v'è altro che l'Uno. Infatti, prima dell'unica molteplicità, che altro vi è se non l'Uno? Ma l'unica molteplicità è l'essere, come quello che consta del limite e dell'infinito. Ed insomma prima dell'essenza vi è l'essere sopra-essenziale. Poichè anche nelle fulgurazioni impartite alle nature seconde, l'Uno soltanto va immediatamente avanti all'essere; ma l'essere è subito dopo l'Uno. Infatti ciò che è essere in potenza, non è ancora essere, ma è uno, secondo la propria natura; e ciò che segue dopo questo, è già l'essere in atto. E nei principii adunque, immediatamente sopra l'essere vi è il non essere, come più eccellente dell'essere, ed uno.

CXXXIX.

Tutte le cose che partecipano delle enadi divine incominciano dall'essere e finiscono nella natura corporea. Infatti il primo dei partecipanti è l'essere, ma l'ultimo è il corpo. E invero noi diciamo che i corpi sono divini.

Poichè agli Dei son concessi i più alti di tutti i generi, dei corpi delle anime degl'intelletti, affinchè in ogni ordine le nature analoghe agli Dei siano tali da contenere e da conservare le

nature seconde, ed ogni numero sia totale secondo quel tutto che è nella parte, avendo in sé tutte le cose, e avanti alle altre la proprietà divina.

Il genere divino adunque è corporalmente e psichicamente e intellettualmente. Ed è chiaro che tutte queste cose sono divine per partecipazione. Infatti il primo Divino sussiste nelle enadi. Le cose dunque, che partecipano delle enadi divine, incominciano dall'essere, ma hanno termine nella natura corporea.

CXL.

Tutte le potenze delle cose divine, incominciando dall'alto e procedendo attraverso i propri termini medii, arrivano fino agli ultimi gradi ed ai luoghi circondanti la terra; né qualcosa le rimuove e impedisce dall'esser presenti in tutto. Per nulla infatti esse abbisognano di luoghi e intervalli, a causa della loro insuperabile eccellenza di fronte alle cose tutte, e per la loro immissa presenza dovunque. Né quello che è adatto a partecipare di esse vien escluso dalla partecipazione.

Ma, non appena qualche ente è disposto alla partecipazione, esse sono presenti; e non sono apparse allora, né prima erano assenti, ma sono state sempre in ugual modo. Se qualcosa dunque di ciò che è intorno alla terra è atto a partecipare, si presentano anche qui, e tutto riempiono di sé, e alle nature superiori si presentano in maggior misura, alle medie secondo il loro ordine, alle ultime in ultimo grado. Dall'alto dunque si estendono fino agli estremi. Pertanto anche in questi vi son le manifestazioni delle cose prime, e tutte simpatizzano con tutte: preesistendo le seconde nelle prime, ma nelle seconde manifestandosi le prime. In triplice maniera esiste cia-

scuna: o causalmente, o sostanzialmente, o per partecipazione.

CXLI.

Ogni provvidenza delle divinità è, o esente dalle cose provvedute, o ad esse coordinata. Alcune cose divine, infatti, secondo la sostanza e la proprietà del loro ordine, si espandono intieramente al di sopra delle cose illuminate.

Altre, che sono del medesimo ordine, provvedono ai soggetti della medesima classe, imitando anch'esse l'energia provvidenziale delle divinità separate, e aspirando a riempire le seconde nature dei beni, di cui possono riempirle.

CXLII.

A tutte le cose gli Dei sono in ugual modo presenti; ma non tutte le cose in ugual modo sono presenti agli Dei; ma ciascuna, secondo il suo ordine e potere, partecipa della presenza loro: alcune uniformemente, altre moltiplicemente; e alcune eternamente, altre secondo il tempo; e alcune incorporeamente, altre corporalmente. È necessario infatti che la partecipazione differente delle stesse cose riesca differente, o per via del partecipante, o per via del partecipato. Ma ogni cosa divina possiede sempre lo stesso ordine, e non può esser costretta da nulla ed è immista.

Rimane dunque che la mutazione sussista per via del partecipante, e che negli enti sia ciò che non è allo stesso modo, e che questi, diversamente in diversi tempi e diversamente gli uni dagli altri, siano presenti agli Dei. Cosicché, sebbene questi ultimi siano presenti in ugual modo a tutte le cose, non tutte le cose in ugual modo

sono presenti a quelli; ma ciascuna è presente secondo la sua capacità, e, come è presente, così fruisce di loro. Poiché, secondo la misura della loro presenza, accade la partecipazione.

CXLIII.

Tutte le cose inferiori si ritraggono davanti alla presenza delle divinità, anche se il partecipante è adatto a riceverla: tuttociò che è estraneo alla divina luce se ne allontana. Tutte le cose infatti sono collettivamente illuminate dagli Dei. Poiché sempre le nature divine sono più comprensive e potenti delle cose che procedono da loro. Ma l'inettitudine dei partecipanti diviene la causa dell'eclissarsi del divino: perché l'offusca con la sua debolezza. Ma, una volta offuscato quello, sembra che qualche altra cosa acquisti invece il sopravvento; poiché sembra che, non secondo la sua potenza, ma secondo l'impotenza del partecipante, si ribelli alla forma divina dell'illuminazione.

CXLIV.

Tutti gli enti e tutte le sfere degli enti progrediscono fino allo stesso punto, a cui si estendono anche gli ordini degli Dei. Infatti gli Dei producono gli enti in unione con loro stessi, e nulla vi è che sia capace di sussistere e di ricevere ordine e misura fuori degli Dei. Tutte le cose, infatti, sono perfezionate dalla loro potenza, e ordinate e misurate dagli Dei. E, prima degli ultimi generi che sono negli enti, preesistono gli Dei, che dispongono anche queste cose e danno loro la vita e la formazione e la perfezione, e le rivolgono al bene. E similmente essi preesi-

stono ai generi intermedi ed ai primi, e le cose tutte sono collegate e radicate negli Dei, e sono conservate da questa causa. Ma se qualche cosa defeziona dagli Dei e si fa solitaria, si riduce interamente nel non essere e si distrugge, priva com'essa è affatto di quelli che la contengono.

CXLV.

La proprietà di ogni ordine divino pervade tutte le nature seconde e si dona a tutti i generi inferiori. Se infatti gli enti procedono sino al punto, a cui si estendono anche gli ordini degli Dei, nei singoli generi vi è la proprietà delle divine potenze, fulgurata dall'alto. Poiché ciascuno riceve dalla sua causa prossima la particolarità, secondo cui quella ha ottenuta l'ipostasi.

E dico, per esempio, che se vi è qualche deità purificatrice, vi sarà una purificazione anche nelle anime e negli animali e nelle piante e nelle pietre. E similmente, se ve n'è una custoditrice. E similmente, se ve n'è una atta a rivolgere, o una perfezionatrice, o una vivificante. E la pietra partecipa della potenza purificatrice, solo in maniera corporea; la pianta ancor più chiaramente, secondo la vita; l'animale possiede questa forma anche secondo l'appetizione; l'anima razionale, razionalmente; l'intelletto, intellettualmente; gli Dei, sopra-essenzialmente ed unicamente. E tutta la serie ha la medesima potenza da una sola causa divina. E nelle restanti cose vi è la stessa proporzione. Poiché tutte le cose dipendono dagli Dei: e alcune son illuminate da alcuni, altre da altri.

E le serie giungono fino agli ultimi gradi. E alcune cose dipendono dagli Dei immediatamente, altre per un maggiore o minor numero di termini medii. Ma tutte son piene di Dei; e quello che

ciascuna possiede naturalmente, lo deriva da questa fonte.

CXLVI.

I termini di tutte le progressioni divine si assimilano ai loro principii, conservando un circolo senza principio e senza fine, attraverso il ritorno ai principii. Se infatti ciascuna delle cose, che son procedute, ritorna al proprio principio, dal quale è proceduta, molto maggiormente in verità gli ordini intieri, dopo esser proceduti dalla loro sommità, ritorneranno nuovamente ad essa.

Ma il ritorno della fine al principio rende tutto l'ordine uno e definito e convergente a se stesso e rivelante l'unitario nella molteplicità per mezzo della convergenza.

CXLVII.

Le sommità di tutti gli ordini divini si assimilano ai termini di quelli superiori. Se infatti dev' esserci una continuità nella progressione divina e ciascun ordine esser collegato alle proprie mediazioni, è necessario che le sommità degli ordini secondarii si congiungano alle terminazioni dei primi. Ma la congiunzione accade per somiglianza. Dunque vi sarà una somiglianza tra i principii dell'ordine inferiore e i termini di quello superiore.

CXLVIII.

Ogni ordine divino è congiunto a se stesso in tre modi: dalla sua cima, dal mezzo e dalla fine. La prima infatti, avendo una potenza singolarissima, trasmette l'unità a tutta se stessa e

unisce la totalità sua dall'alto, permanendo in se stessa.

Il mezzo poi, estendendosi ai due estremi, collega l'intero ordine attorno a se stesso: trasportando le donazioni delle nature prime, allargando le potenze delle ultime, e in tutte introducendo una comunanza e congiunzione reciproca.

Poiché in tal modo si forma un solo ordine intero, dalle nature che riempiono e da quelle riempite, le quali convergono al mezzo, come ad un centro. E il compimento, ritornando di nuovo al principio e rimenantando le potenze procedute, attribuisce somiglianza e convergenza all'ordine intero. E così tutta la serie è una, per la potenza unificatrice delle nature prime, per la connessione ch'è nel mezzo, per il ritorno della fine al principio delle progressioni.

CXLIX.

Ogni molteplicità delle divine enadi è limitata nel numero. Se infatti è vicinissima all'Uno, non sarà infinita. Poiché l'infinito non è conaturato all'Uno, ma ne è alieno. E invero, se la molteplicità si allontana di per se stessa dall'Uno, è chiaro che la molteplicità infinita rimane totalmente deserta di esso. Quindi anche impotente ed inefficace. Non è dunque infinita la molteplicità degli Dei. Dunque è uniforme e finita, e più finita di ogni altra molteplicità. Infatti, più di ogni altra molteplicità, essa è affine all'Uno. Se dunque il principio fosse la molteplicità, converrebbe che quanto è più vicino al principio fosse una maggiore molteplicità di quello che n'è più lontano.

Infatti è più simile ciò che è più vicino. Ma poiché l'Uno è il primo, la molteplicità congiunta ad esso è una molteplicità minore di quella più

remota; e l'infinito invece è una molteplicità, non minore, bensì massima.

CL.

Ogni cosa che negli ordini divini procede, non è naturalmente atta a ricevere tutte le potenze della causa produttrice: né insomma le nature seconde ricevono tutte le potenze delle nature che son prima di loro, ma queste hanno certi poteri esenti dalle nature inferiori e incomprendibili alle cose che son dopo di loro.

Se infatti le proprietà degli Dei differiscono, quelle degl' inferiori preesistono nei superiori; ma quelle dei superiori, che sono più universali, non si trovano negl' inferiori. Ma le nature più eccellenti introducono certe proprietà nelle cose prodotte da loro, mentre ne hanno già assunto in se stesse altre, distintamente. Si è mostrato infatti, che più universali sono gli Dei più vicini all' Uno, e più particolari quelli più lontani. Ma se quelli più universali hanno potenze più comprensive di quelli più particolari, non potranno dunque gli Dei, che hanno un ordine secondario e più particolare, comprendere la potenza dei primari. Dunque vi è nei superiori qualcosa d' incomprendibile e d' incircoscritto per gli inferiori. Poiché ciascuno degli ordini divini è infinito.

Così, per quanto si è dimostrato, né l'infinito è infinito a se stesso, né molto meno alle nature che sono al di sopra di esso, ma a tutte quelle che sono dopo di esso. Ma l'infinità nasce in queste, secondo la potenza; e l'infinito è incomprendibile alle nature per cui è infinito. Dunque le nature inferiori non partecipano di tutte le potenze, che le migliori hanno comprese in se stesse. Poiché queste sono incomprendibili alle nature seconde, come anche le seconde alle prime.

Dunque le nature seconde né hanno, per la loro maggior particolarità, tutti i poteri delle prime, né posseggono alla stessa maniera quelli che hanno, a causa dell'infinità, la quale fa sí che le nature prime superino le inferiori.

CLL.

Tutto ciò che è paterno negli Dei, è primario ed ha la precedenza nell'ordine del bene, secondo tutte le divine distribuzioni. Infatti esso produce, per la sola ineffabile eccellenza, le sostanze delle nature seconde e tutti i poteri e le essenze. Perciò è chiamato anche il paterno, mostrando la potenza unita e buona nella sua apparenza, dell'Uno, e la causa che fa sussistere le nature seconde.

E, secondo ciascun ordine degli Dei, il genere paterno domina, producendo tutto da se stesso e ordinandolo, come disposto analogamente al Bene. E i padri sono, alcuni più universali, altri più particolari, come anche gli stessi ordini degli Dei si differenziano per il carattere più universale e più particolare, secondo la ragione della causa.

Quante adunque sono le totali progressioni degli Dei, altrettante ancora le differenze dei padri. Se infatti in ogni ordine vi è qualcosa di analogo al Bene, occorre che in tutti vi sia il paterno e che ciascuno di essi proceda dall'unione paterna.

CLII.

Tutto ciò che negli Dei è generativo procede secondo l'infinità della divina potenza, moltiplicando se stesso e penetrando attraverso tutte le cose e mostrando egregiamente una forza indefettibile nelle progressioni delle nature seconde.

Infatti il moltiplicare le cose progredienti e il

farle venir fuori nei prodotti dall'occulta comprensione delle cause, è forse un privilegio di qualche altra cosa che non sia l'infinita potenza degli Dei, mediante la quale tutte le cose divine son ripiene di beni fecondi? Poiché tutto ciò che è pieno produce le altre cose da se stesso, conforme ad una potenza esuberante. È proprio adunque della divinità generatrice il dominio della potenza, che moltiplica i poteri delle cose generate e li rende prolifici e li eccita a generare e a far sussistere altre cose. Poiché se ciascuno comunica agli altri la particolare proprietà, che possiede in modo primario, certo ogni cosa feconda instillerà un fecondo processo anche alle cose che son dopo di essa e rappresenterà come in figura l'infinità prima autrice del tutto, dalla quale procede ogni potenza generativa, fonte e simia ond'emanano le perenni progressioni delle cose divine.

CLIII.

Tutto il perfetto negli Dei è causa della perfezione divina. Come, infatti, altre sono le ipostasi degli enti, altre quelle delle nature sopra-essenziali, così anche le perfezioni: altre son quelle degli stessi Dei secondo la sostanza, altre quelle degli enti, secondarie e posteriori alle prime. E le une sono in sé perfette e primarie nella loro efficienza, perché anche il Bene in quegli Dei esiste in modo primario: le altre per partecipazione, avendo il perfetto. Altro dunque è perciò la perfezione degli Dei, altro quella degli enti deificati.

Il perfetto dunque, che è primario negli Dei, non solo è causa di perfezione agli enti deificati, ma anche agli Dei stessi. Poiché se, in quanto ciascuna cosa è perfetta, ritorna al principio proprio, la causa di ogni ritorno divino è il genere efficace degli Dei.

CLIV.

Tuttociò, che negli Dei ha la virtù di custodire, conserva ogni cosa nell'ordine proprio, separata uniformemente dalle nature seconde ed esistente nelle prime. Se infatti la custodia preserva immutabilmente la misura di ciascun ordine, e contiene nella propria perfezione tutte le cose custodite, essa impartisce a tutte l'eccellenza che deriva dalle cose inferiori, e costituisce saldamente in sé ogni cosa non mescolata, esistendo come causa di purezza incontaminata alle cose custodite, e le colloca nelle nature superiori. Infatti ogni cosa perfetta è aderente alle nature prime, ma è soltanto in se medesima e si espande sulle nature inferiori.

CLV.

Tuttociò, che nei generi divini è vivificante, è causa generatrice; ma non ogni ordine generativo è vivificante. La potenza generativa infatti è più totale della vivificante, e più vicina al principio. Poiché la generazione mostra la causa che produce gli enti in molteplicità.

Ma la generazione dei viventi ci pone dinanzi la divinità dispensatrice di ogni vita. Se dunque l'una moltiplica le ipostasi degli enti, l'altra invece fa sussistere le progressioni della vita, come si comporta l'ente rispetto alla vita, così l'ordine generativo si comporterà con la serie vivificante. Sarà dunque più totale e causa di più effetti, e per questo più vicina al principio.

CLVI.

Ogni causa della purezza è compresa nell'ordine custodiente; ma viceversa non tuttociò ch'è atto a custodire è identico al genere purificante. Infatti la purezza instilla a tutti gli Dei la proprietà di non mescolarsi con le cose inferiori e di rimanere incontaminati nella provvidenza delle nature seconde. Ma la custodia effettua anche questo e contiene tutte le cose in se stesse e le inserisce saldamente nelle nature superiori. Dunque ciò ch'è atto a purificare è più universale di ciò ch'è atto a custodire.

Poiché, in breve, è proprio della custodia il conservare l'ordine di ciascuna cosa identico, e in rapporto a se stesso, e in rapporto alle cose anteriori e posteriori. Ma è proprio della purezza l'esimere le nature più eccellenti dalle inferiori: e queste proprietà sussistono primieramente negli Dei.

Infatti, di ciò che è in tutte le cose bisogna che una sia la causa antecedente, e in generale le misure uniformi di tutti i beni sono preconcipite negli Dei. E nelle nature seconde non vi è nulla di bene, che non sia preesistito negli Dei. Infatti, donde sarebbe venuto questo, e quale causa avrebbe? In quelli dunque è esistente come bene primario la purezza e la custodia e tutto ciò che vi è di tal genere.

CLVII.

Ogni causa paterna è dispensatrice dell'essere a tutte le cose e costituisce le sostanze degli enti. Ma ogni causa demiurgica della formazione preesiste alle cose composte e all'ordine e alla divisione numerica di esse, ed è della medesima co-

ordinazione della causa paterna nei generi più particolari. Ciascuna delle due infatti appartiene allo stesso ordine del limite: poichè anche la sostanza e il numero e la forma sono tutte cose di natura limitata. Sicchè in questo riguardo sono tutte coordinate tra loro. Ma la causa demiurgica dà alla produzione il carattere della molteplicità. E l'uniforme fornisce le progressioni degli enti. E l'una è artefice della forma; l'altra, dell'essenza.

In quanto perciò queste cose differiscono tra loro, cioè la forma e l'essere, in tanto la causa paterna differisce dalla demiurgica. Ma la forma è causale. Dunque la causa paterna è più universale e più causale e superiore al genere demiurgico, a quel modo che l'essere è superiore alla forma.

CLVIII.

Ogni causa elevatrice, negli Dei, differisce e dalla causa purificante e dai generi che hanno la facoltà di rivolgere le cose.

Che, infatti, anche ciò debba esser primario negli Dei, è evidente: poichè ivi preesistono tutte le cause dei beni universali. Ma esso è antecedente alla causa purificatrice: perchè l'una libera dalle cose inferiori, l'altro congiunge alle migliori. Ed ha un ordine più particolare della causa che ha la facoltà di rivolgere: perchè tutto ciò che rivolge, o rivolge a se stesso, o a qualcosa di più eccellente. E l'effetto della causa elevatrice è caratterizzato da una conversione al meglio, come guidante ad una superiore e più divina causa ciò che è convertito.

CLIX.

Ogni ordine degli Dei consta dei primi principii, limite ed infinità. Ma un ordine deriva maggiormente dalla causa del limite; un altro, dall'infinità. E invero tutti gli ordini procedono da entrambi i principii, perché le comunicazioni delle cause prime pervadono tutte le cause seconde. Ma dove nel miscuglio domina il limite; dove invece l'infinito. E così è effettuato il genere di forma limitata, nel quale signoreggiano le proprietà del limite; e quello di forma infinita, nel quale dominano quelle dell'infinità.

CLX. [Della mente]

Ogni intelletto divino è uniforme e perfetto. E il primo intelletto è da se stesso e produce anche gli altri intelletti. Poiché se esso è un dio, è ripieno delle divine enadi ed è uniforme; ma se è così, è anche perfetto, essendo ripieno della bontà divina; e se è così, è anche intelletto primario, come unito agli Dei. Infatti l'intelletto deificato è più eccellente di ogni intelletto: ma, essendo intelletto primario, esso dà l'ipostasi anche agli altri. Poiché tutti gli enti secondari ottengono la sostanza dagli enti primari.

CLXI.

Ogni cosa che è davvero un ente e che dipende dagli Dei, è divina ed impartecipabile. Infatti, poiché il vero ente è, come si è mostrato, il primo degli enti che partecipano dell'unione divina, esso riempirà di sé anche l'intelletto. E invero,

l'intelletto è un ente, come quello ch'è riempito dall'ente. È senza dubbio un divino Intelligibile: come deificato, è divino; come avente la virtù di riempire l'intelletto e di venir partecipato da esso, è intelligibile. E l'intelletto è un ente, perché ente primario.

Ma lo stesso ente primario è separato dall'intelletto, perché l'intelletto è dopo l'ente. E le cose impartecipabili sussistono prima di quelle partecipate. Sicché anche, all'ente che è congiunto all'intelletto preesiste l'ente che è per se stesso ed è impartecipabile.

Infatti esso è intelligibile, non come coordinato all'intelletto, ma come perfezionante in modo esimio l'intelletto, perché impartisce l'essere a quello e lo riempie dell'essenza che esiste davvero.

CLXII.

Ogni molteplicità di enadi, che illumina il vero ente, è occulta ed intelligibile; occulta, come congiunta all'Uno; intelligibile, come partecipata dall'ente.

Poiché tutti gli Dei son denominati dalle cose che ne dipendono. Pertanto da queste è possibile conoscere anche le differenti ipostasi di quelli, benché siano ignote. Ogni cosa divina, infatti, è di per sé ineffabile ed ignota, come connaturata all'ineffabile Uno: ma dal variare dei partecipanti accade che si conoscano anche le proprietà di quelle cose. Intelligibili adunque sono quelli che illuminano il vero ente: perché di certo il vero ente è un intelligibile divino ed impartecipabile, che preesiste all'intelletto.

Esso adunque non dipenderebbe dai primi Dei, qualora anche questi non avessero una primaria ipostasi e una potenza perfezionatrice degli altri Dei, se è vero che come si comportano i parte-

cipanti tra loro, così pure le sostanze delle cose partecipate.

CLXIII.

Ogni molteplicità di enadi, ch'è partecipata dall'intelletto impartecipabile, è intellettuale. Come, infatti, si comporta l'intelletto col vero ente, così queste enadi si comportano con le enadi intellettuali.

Se quelle dunque, che illuminano l'intelletto, sono intelligibili, anche queste, che illuminano il divino e impartecipabile intelletto, sono intellettuali, ma non intellettuali come se esistessero nell'intelletto, bensì come preesistenti all'intelletto causalmente e generanti l'intelletto.

CLIV.

Ogni molteplicità di enadi, che è partecipata da ogni anima impartecipabile, è sopramondana.

Infatti, poiché l'anima impartecipabile è primamente sopra il mondo, anche gli Dei partecipati da essa sono sopramondani, avendo con gli Dei intellettuali e intelligibili quella stessa analogia, che ha l'anima con l'intelletto e l'intelletto col vero ente. Come dunque tutta l'anima è spesa all'intelletto, e l'intelletto si volge all'intelligibile, così anche gli Dei sopramondani dipendono dagl'intellettuali, alla stessa maniera che anche questi dipendono dagl'intelligibili.

CLV.

Ogni molteplicità delle enadi, partecipate da qualche corpo sensibile, è mondana. Infatti illumina le parti del mondo, attraverso l'intelletto

e l'anima. Né invero l'intelletto senza l'anima è presente a qualcuno dei corpi mondani, né la divinità si congiunge immediatamente all'anima: poichè le partecipazioni accadono per mezzo dei simili. E lo stesso intelletto partecipa dell'enade secondo la parte intelligibile e più alta di se stesso. Mondane dunque sono le enadi, come quelle che riempiono l'intero mondo e come qualcosa che, non solo viene dagli Dei, ma appartiene anche ai visibili corpi. Ciascuno di questi, infatti, è divino, ma non a causa dell'anima, perchè essa non è un dio primariamente; né a causa dell'intelletto, perchè neanche questo è la stessa cosa dell'Uno. Ma il corpo è animato e si muove da se stesso, mediante l'anima; e si comporta sempre in egual modo ed è condotto nell'ordine più eccellente, per mezzo dell'intelletto; ed è divino, mediante l'unione. E se ha una potenza provvidenziale, è siffatto per questa cagione.

CLXVI.

Ogni intelletto è impartecipabile o partecipabile. E se partecipabile, è partecipato o dalle anime sopramondane, o dalle mondane. Infatti ad ogni molteplicità degl'intelletti presiede quello impartecipabile, avendo la prima sostanza. Ma degl'intelletti partecipati, alcuni rischiarano l'anima sopramondana e impartecipabile, altri la mondana. Infatti né da quello impartecipabile emana subito la molteplicità mondana, se è vero che le progressioni accadono per mezzo dei simili: ed è più simile all'impartecipabile quel ch'è separato dal mondo che quel ch'è diviso intorno ad esso. Né esiste soltanto la molteplicità sopramondana, ma vi sono anche gl'intelletti mondani; se è vero che anche degli Dei vi è una molteplicità mondana, e lo stesso mondo è animato insieme e intelligente. E

la partecipazione degli Dei sopramondani alle anime mondane accade per mezzo degli intelletti mondani.

CLXVII.

Ogni intelletto intende se stesso; ma il primo intelletto intende solo se stesso. E in questo, l'intelletto e l'intelligibile sono numericamente uno. Ma ciascuno degl'intelletti successivi intende se stesso ed insieme le cose che gli sono anteriori. E in questi intelletti, l'intelligibile è, in parte ciò che è, in parte ciò da cui è derivato. Poiché ogni intelletto o intende se stesso, o ciò ch'è superiore a lui, o ciò che gli è posteriore.

Ma se intende ciò che gli è posteriore, essendo intelletto, si volgerà a qualcosa d'inferiore. E così non conoscerà nemmeno quello a cui si è rivolto, perché non sarà in esso, ma fuori di esso. Ma ne conoscerà soltanto l'immagine, come generata nel suo interno da quello. Infatti esso conosce ciò che possiede e prova, non ciò che non possiede e da cui non prova nulla.

Ma se conosce ciò che gli è superiore, e se lo fa attraverso la conoscenza di se stesso, conoscerà se stesso e quello ad un tempo. Ma se conoscerà soltanto quello, ignorerà se medesimo, essendo intelletto.

Ma, conoscendo totalmente ciò che è prima di esso, dunque sa che è una causa e di quali effetti è causa. Ma, se ignorerà queste cose, ignorerà anche la causa, non conoscendo quello che produce i suoi prodotti col suo essere, e le cose che produce. Ma, conoscendo che cosa ciò ch'è prima di esso fa sussistere e di quali effetti è cagione, conoscerà ancora che di lí ha derivato la propria sussistenza. E però, conoscendo inte-

ramente ciò che gli è anteriore, conoscerà anche se stesso.

Dunque, se vi è qualche intelletto intelligibile, esso, conoscendo se medesimo, conosce anche l'intelligibile, perché intelligibile è la sua propria essenza.

Ma ciascuno degl' intelletti posteriori a quello intenderà l'intelligibile ch'è in esso ed insieme ciò che gli è anteriore. Dunque nell'intelletto vi è l'intelligibile e nell'intelligibile vi è l'intelletto. Ma l'uno è lo stesso dell'intelligibile; l'altro è la stessa cosa dell'intelligente, che è in esso, ma non è la stessa cosa di quello che gli è anteriore. Altro infatti è l'intelligibile assolutamente, e altro ciò che è intelligibile nell'intelligenza.

CLXVIII.

Ogni intelletto sa in atto che esso intende; e non è proprio di una facoltà l'intendere, e di un'altra l'intendere d'intendere. Se infatti esso è intelletto attuale e percepisce di non essere cosa diversa dal percepito, conosce se stesso e vede se stesso.

Ma vedendo chi percepisce e conoscendo chi vede, sa ch'esso è intelletto in attualità. E, sapendo questo, sa d'intendere e sa non le sole cose che ha nel pensiero. Sa dunque insieme ambedue le cose, l'intelligibile e l'intelligenza di esso, ed è inteso da se stesso che intende.

CLXIX.

Ogni intelletto ha l'essenza, la potenza e l'atto nell'eternità. Se infatti intende se stesso, e l'intelletto è la stessa cosa dell'intelligibile, anche il

pensiero sarà la stessa cosa dell' intelletto e dell' intelligibile. Poiché, essendo qualcosa di medio tra l' intelletto percipiente e l' intelligibile, se questi due sono lo stesso, indubbiamente anche il pensiero sarà uguale ad entrambi. Ma è chiaro che l' essenza dell' intelletto è eterna, poiché la sua totalità è simultanea. E però tale sarà parimente il pensiero, se è identico a quell' essenza. Infatti, se l' intelletto è immobile, non sarà misurato dal tempo, né secondo l' essere, né secondo l' atto. Comportandosi adunque allo stesso modo queste cose, anche la potenza sarà eterna.

CLXX.

Ogni intelletto percepisce simultaneamente tutte le cose. Ma l' intelletto impartecipabile le percepisce tutte assolutamente. E degl' intelletti che son dopo di esso, ciascuno percepisce tutto singolarmente. Se invero ogni intelletto ha stabilito la propria essenza nell' eternità, e l' atto insieme con l' essenza, percepirà tutto simultaneamente.

Infatti ad essi tutti son presenti, per via di parti, le diverse cose che esistono successivamente, non nell' eternità. Tutto il successivo è nel tempo. Giacché il successivo ha un prima e un poi, ma non è tutto in una volta.

Se dunque tutti percepiranno ugualmente tutte le cose, non vi sarà tra loro alcuna differenza. Poiché, se le percepiscono ugualmente, essi sono tutte le cose che percepiscono, mentre sono. Ma, essendo ugualmente tutte le cose, non vi sarà un intelletto impartecipabile ed un altro no.

Infatti quelli che hanno i pensieri uguali, debbono aver tali anche le essenze: se è vero che il pensiero di ciascuno è identico all' essere di ciascuno, e ciascuno è ambedue le cose, pensiero ed essere. Dunque rimane, o che ciascuno non per-

cepisca tutte le cose ugualmente, ma una sola o piú, e non tutte insieme. Ovvero che le percepisca tutte singolarmente.

Ma il dire che l'intelletto non percepisce tutte le cose, è un farlo ignaro di qualcuno degli enti. Se infatti fosse transitivo e percepisce, non simultaneamente, ma secondo un prima e un poi, rimanendo immobile, sarebbe inferiore all'anima, che nel suo muoversi intende tutto; perché in tal caso, l'intelletto, grazie alla sua permanenza, intenderebbe una sola cosa. Dunque intenderà tutte le cose nell'Uno. Infatti esso percepirà o tutte le cose, o una sola, o tutte secondo l'Uno; giacché il pensiero è sempre in tutte le intelligenze del tutto, ma definisce ogni cosa con l'Uno del tutto. Sicché vi è qualcosa che primeggia nel pensiero e nei pensati, poiché tutte le cose vengono pensate come una sola, secondo l'Uno, e poiché l'Uno impronta di sé il tutto.

CLXXI.

Ogni intelletto è un'essenza impartibile. Infatti, se è privo di grandezza e incorporeo ed immobile, esso è impartibile. Poiché tutto ciò, che in qualunque modo è partibile, è tale o per grandezza, o per molteplicità, o per atti producentisi nel tempo. Ma l'intelletto è eterno sotto ogni riguardo, e superiore ai corpi, e la molteplicità esistente in esso è unita. Dunque esso è impartibile.

Che l'intelletto adunque sia incorporeo, lo dimostra il suo ritorno a se stesso. Poiché nessuno dei corpi ritorna a se stesso. Che poi sia eterno, lo prova l'identità della sua energia con la sua essenza. Così infatti si è dimostrato avanti. E che la molteplicità sia unita, lo mostra la continuità della molteplicità intellettuale con le enadi divine.

Queste infatti sono la prima molteplicità; ma gl'intelletti sono dopo di esse. Dunque, sebbene anche ogni intelletto sia molteplicità, pure è una molteplicità unita: poichè, prima di ciò ch'è di vino, vi è ciò ch'è ripiegato e più vicino all'Uno.

CLXXII.

Ogni intelletto è immediatamente produttore delle cose eterne e immutabili per essenza. Infatti ciò ch'è prodotto da una causa immobile è tutto immutabile secondo l'essenza. Ma l'intelletto immobile, essendo tutte le cose eternamente e perdurando nell'eternità, produce ancora, col suo essere, quello che produce. Ma, se è sempre ed è allo stesso modo, produce sempre e allo stesso modo. Dunque esso non è autore di quelle cose, che talvolta sono, talvolta no, ma di quelle che esistono sempre.

CLXXIII.

Ogni intelletto è intellettuale, e così pure le cose che sono prima e dopo di esso. Le une infatti, quelle posteriori ad esso, esistono causalmente; le altre, quelle anteriori, esistono per partecipazione. Ma l'intelletto è il medesimo ed ha in sorte un'essenza intellettuale. Dunque esso definisce tutto secondo la propria sostanza: e così quelle cose che sono causalmente, come quelle per partecipazione. E infatti ciascuno partecipa delle cose migliori secondo la sua naturale attitudine, ma non secondo la loro sussistenza.

Poichè certo sarebbero partecipate alla stessa maniera da tutti. Ma chi ne partecipa in un modo, chi in un altro. Dunque le partecipazioni accadono secondo la proprietà e la potenza dei par-

tecipanti. Dunque nell'intelletto le cose che son prima di esso esistono intellettualmente. Ma esistono intellettualmente anche le cose che son dopo di esso. Poiché esso non dipende dagli effetti, né li contiene in sé, ma contiene le cause loro. E l'intelletto è, col suo essere, la causa di tutte le cose.

Ma il suo essere è intellettuale, dunque contiene intellettualmente le cause di tutte le cose. Pertanto ogni intelletto possiede intellettualmente le cose tutte, e quelle anteriori e quelle posteriori ad esso. Come dunque l'intelletto possiede intellettualmente le cose intelligibili, così possiede intellettualmente anche le sensibili.

CLXXIV.

Ogni intelletto fa sussistere, coll'intellezione, le cose posteriori ad esso, e la produzione è nell'intendere, e l'intellezione nel produrre.

Se infatti l'intelligibile e l'intelletto sono la stessa cosa, anche l'essere di ciascun intelletto sarà la stessa cosa dell'intellezione che è in esso.

Ma esso fa quel che fa col suo essere, e produce secondo quell'essere che egli è, e coll'intellezione produrrà le cose prodotte. Poiché l'essere e l'intendere sono entrambi uno. Infatti l'intelletto e tutto l'essere che vi è contenuto sono la stessa cosa. Dunque se esso opera coll'essere suo, e l'essere è un'intellezione, esso opererà coll'intellezione. E il pensiero ch'è in atto consiste nell'intendere. Ma questo è la stessa cosa dell'essere. Ma l'essere consiste nel produrre. Poiché quello che produce immobilmente, possiede sempre l'essere nell'intendere. Anche l'intellezione adunque sta nel produrre.

CLXXV.

Ogni intelletto è partecipato in modo primario dalle nature che sono intellettuali secondo l'essenza e l'attività insieme. È necessario infatti che sia partecipato o da queste nature, o da altre, che hanno un'essenza intellettuale, ma che non sempre operano intellettualmente. Ma, che sia partecipato da queste, è impossibile. Infatti l'attività dell'intelletto è immobile. E quindi le nature, da cui è partecipato, sempre partecipano dell'attività intellettuale, che rende sempre intellettuali i partecipanti. Poiché quello, che ha la sua azione compresa in una certa parte del tempo, non si può congiungere con un atto eterno.

Come poi nelle essenze, così nelle variazioni delle attività, tra ogni attività eterna e un'attività perfetta in un dato tempo, vi è quella che ha la sua perfezione secondo la totalità del tempo. Le progressioni infatti non accadono mai immediatamente, ma per via degli affini e dei simili, secondo le ipostasi e le perfezioni delle attività.

Parimente dunque ogni intelletto è partecipato in modo primario da quelle nature, che son capaci di percepire secondo la totalità del tempo e che sempre percepiscono, benché la percezione intellettuale sia nel tempo e non già eternamente. Da queste cose è evidente l'impossibilità che l'anima, la quale certe volte intende, certe altre no, partecipi prossimamente dell'intelletto.

CLXXVI.

Tutte le forme intellettuali sono le une nelle altre e ciascuna per se stessa. Infatti, se ogni intelletto è impartibile, e la molteplicità esistente

in esso è unita mediante l'impartibilità intellettuale, nell'Uno vi saranno tutte le cose, e saranno impartibilmente unite tra loro, e tutto pervaderà tutto.

Ma, se tutte le forme intellettuali sussistono immaterialmente e senza il corpo, sono inconfondibili tra loro e separate. Ciascuna, conservando la sua purezza, rimane quello che è. La separata partecipazione poi dei partecipanti qualunque cosa in maniera discreta, chiarisce la natura inconfondibile delle forme intellettuali. Se infatti le cose partecipate non fossero distinte e separate tra loro, i partecipanti di ciascuna di esse non parteciperebbero distintamente, ma nelle nature più imperfette vi sarebbe molto maggiormente una confusione indistinta, essendo inferiori in ordine.

Poiché, donde nascerebbe la distinzione, se le nature, che le fanno sussistere e le perfezionano, fossero indistinte e confuse? Ma all'incontro. l'impartibile ipostasi e l'essenza uniforme del contenente indica la natura unita delle forme.

Infatti gli enti che hanno la loro sostanza nell'impartibile e nell'uniforme, sono impartibilmente nella stessa cosa. Come invero potresti dividere l'impartibile e l'Uno? Questi enti sono insieme, e comprese le une nelle altre le loro totalità si pervadono a vicenda senza intervalli.

Poiché il contenente non è diviso da intervalli e non c'è una cosa qua e un'altra altrove, come accade in ciò ch'è diviso da intervalli: ma tutto è insieme nell'impartibile e nell'Uno. Sicché tutte le forme intellettuali sono comprese le une nelle altre, e si trovano le une nelle altre unitamente, e nello stesso tempo ciascuna separata distintamente. Ma se qualcuno, oltre tali dimostrazioni, richiedesse anche degli esempi, ripensi ai teoremi che vi sono in un'anima. Poiché essi tutti si trovano nella medesima essenza, priva di grandezza, e sono uniti tra loro. Infatti ciò ch'è privo di grandezza non contiene localmente le cose che

sono in esso, ma impartibilmente e senza intervalli, ed è unito e diviso. Poiché l'anima produce schiettamente le cose tutte, e ciascuna a parte, non cavando nulla dalle altre cose, le quali (se non fossero sempre distinte secondo la capacità) neppure l'attività dell'anima distinguerebbe.

CLXXVII.

Ogni intelletto, essendo una plenitudine di forme, è comprensivo, l'uno di forme più totali, l'altro di forme più parziali. E gl'intelletti superiori contengono in una maniera più totale, quanto più particolarmente operano quelli che son dopo di loro; ma gl'inferiori più particolarmente, quanto più totalmente quelli che son prima di loro. I superiori infatti si valgono di poteri più grandi, essendo più unitari degl'intelletti secondi. Ma quelli inferiori, essendo più moltiplicati, diminuiscono i poteri che hanno. Infatti le cose che son più affini all'Uno per quantità, essendo contratte in potenza, superano le cose che son dopo di loro. E al contrario le cose più remote dall'Uno.

Dunque gl'intelletti superiori, avendo a loro disposizione una maggior potenza, ma una minore moltiplicità, producono effetti più numerosi per potenza, attraverso forme più scarse in quantità; invece gl'intelletti posteriori ad essi, attraverso un maggior numero di cose, producono effetti minori nell'illuminazione della potenza. Se quelli dunque, attraverso un minor numero di cose, producono più effetti, in essi le forme sono più universali; e se questi, attraverso più cose, producono meno effetti, in essi le forme sono più particolari. Quindi accade che le cose generate dagl'intelletti superiori secondo una unica forma, siano prodotte secondo parecchie idee da quelli secondari e divisi. E al contrario, le cose prodotte dagl'in-

telletti inferiori attraverso molte e distinte forme, sono prodotte dai superiori attraverso minori e più universali forme. E il carattere di universalità e comunanza proviene dall'alto a tutti i partecipanti; mentre quello della partizione e della peculiarità proviene dagli intelletti secondari.

Ond'è che gl'intelletti secondari, con le più particolari separazioni delle forme, articolano in certo modo e raffinano le formazioni dei primari.

CLXXVIII.

Ogni forma intellettuale è creatrice di cose eterne. Infatti, se ognuna è eterna ed immobile, è essenzialmente causa d'ipostasi immutabili ed eterne, ma non di quelle generate e corrotte. Poiché tutto ciò che sussiste secondo una forma intellettuale è un'intellettualità eterna.

E infatti, se tutte le forme producono col loro medesimo essere le cose che sono dopo di loro, e se questo essere si comporta sempre allo stesso modo, anche i loro prodotti si comporteranno allo stesso modo e saranno eterni. Dunque né i generi che sussistono per un certo tempo da una causa formale, né le cose corruttibili, in quanto corruttibili, hanno una preesistente forma intellettuale. Poiché, se fossero incorruttibili e non generate, avrebbero l'ipostasi mediante quelle forme.

CLXXIX.

Ogni numero intellettuale è finito. Se, inverò, dopo di esso vi è un'altra molteplicità inferiore in essenza e così più remota dall'Uno, quello è più vicino all'Uno; ma ciò ch'è più vicino al-

l'Uno è minore in quantità, mentre ciò ch'è più lontano è maggiore. In tal caso, il numero intellettuale sarà minore di ogni molteplicità che è dopo di esso. Dunque non è infinito. Dunque la molteplicità degl'intelletti è finita. Infatti ciò ch'è minore di qualcosa non è infinito. Perché l'infinito, in quanto infinito, non è minore di nulla.

CLXXX.

Ogni intelletto è una totalità, in quanto ciascuno consiste di parti, ed è unito agli altri ed è distinto da essi. Ma l'intelletto impartecipabile è una totalità assolutamente, come quello che totalmente ha in sé tutte le parti; mentre ciascuno degl'intelletti particolari ha il tutto come in una parte.

E così tutte le cose sono particolarmente. Se tutte le cose infatti esistono secondo l'Uno, e se ciò che esiste secondo l'Uno, non è altro che particolarmente, dunque la totalità è così in ciascuno di questi intelletti particolarmente, essendo definita secondo una sola qualunque delle cose particolari, che domina in tutti.

CLXXXI.

Ogni intelletto partecipato, o è divino, come dipendente dagli Dei, o solamente intellettuale. Infatti, se l'intelletto divino e impartecipabile è primario, ad esso è affine, in certo modo, non quell'intelletto, che ne differisce per entrambi i rispetti, per non esser divino e per non essere impartecipabile. Poiché le cose dissimili per ambedue i rispetti non possono congiungersi tra loro.

Dunque è manifesto che il termine medio è, in parte simile all'intelletto primario, in parte dissimile.

Dunque esso è, o impartecipabile e non divino, o partecipato e divino. Ma ogni cosa impartecipata è divina, come avente in sorte un ordine, che nella molteplicità è analogo all'Uno. Vi sarà dunque un certo intelletto, divino insieme e partecipabile. Ma tuttavia bisogna che ci sia un intelletto non partecipante delle divine enadi, ma solo percipiente. Poiché, in ogni serie, le cose prime e congiunte alla loro monade possono partecipare delle cose che sono nell'ordine immediatamente superiore. Ma le singole cose distanti dalla monade primaria non sono atte a dipendere da quelle. Vi è dunque un intelletto divino ed un intelletto ch'è solamente intellettuale: l'uno stabilito secondo la proprietà intellettuale, che ha dalla sua monade e dall'impartecipabile; l'altro, secondo l'unione, che ha ricevuta dalla monade partecipata.

CLXXXII.

Ogni mente divina, che è partecipata, è partecipata dalle anime divine. Se infatti la partecipazione assimila il partecipante al partecipato e lo rende connaturato ad esso, è chiaro che necessariamente sia un'anima divina quella che partecipa di una mente divina ed è attaccata ad una mente divina, e che, attraverso la mente, partecipi della divinità ch'è in essa. La divinità infatti congiunge alla mente l'anima partecipante di essa, e lega il divino al divino.

CLXXXIII.

Ogni intelletto ch'è partecipato, ma è solamente intellettuale, è partecipato dalle anime, che né sono divine né intelletto, e che nella loro variazione divengono insensate. Infatti, né anime tali sono divine, né partecipano dell'intelletto: poiché le anime, come si è mostrato avanti, partecipano degli Dei attraverso l'intelletto; né sono anime che ammettono variazione. Ogni intelletto invero è partecipato dalle nature che sono sempre intellettuali per essenza e per attività. E questo è chiaro dalle cose dette avanti.

CLXXXIV. [Dell' anima.]

Ogni anima è, o divina, o cangiantesi dall'intelletto nell'insensatezza, o rimane sempre alquanto d'intermedio tra queste cose, ma è inferiore alle anime divine. Infatti, se la mente divina è partecipata dalle anime divine, la sola mente intellettuale è partecipata dalle anime, che né sono divine, né ammettono cambiamento dall'intelligenza nell'insensatezza. Vi sono poi anime, alle quali accade questo e che talvolta intendono, tal altra no. È evidente che vi sono tre generi di anime. E le prime sono le divine; le seconde non sono di natura divina, ma partecipano sempre dell'intelletto; le terze sono quelle, che ora si cangiano nell'intelletto, ora nell'insensatezza.

CLXXXV.

Tutte le anime divine sono Dei psichicamente; ma tutte quelle che partecipano della mente intellettuale sono sempre serve degli Dei; e tutte

quelle che ammettono cangiamento sono serve degli Dei qualche volta. Se infatti alcune hanno la divina luce che lampeggia dall'alto, altre intendono sempre, altre partecipano qualche volta di questa perfezione, allora le prime nella molteplicità delle anime costituiranno un analogo degli Dei; le seconde si accompagneranno sempre agli Dei, operando sempre in modo intellettuale, e dipenderanno dalle anime divine, serbando con queste il medesimo rapporto, che l'intellettuale ha col divino; le terze, che intendono qualche volta e seguono qualche volta gli Dei, né possono partecipare dell'intelletto sempre alla stessa maniera, né sempre rivolgersi alle anime divine. Poiché quello che partecipa qualche volta dell'intelletto non può in nessun modo essere sempre congiunto agli Dei.

CLXXXVI.

Ogni anima è un'essenza incorporea e separata dal corpo. Infatti se conosce se stessa, e tuttociò che conosce se stesso ritorna a se stesso, ciò che ritorna a sé non è né corpo (giacché ogni corpo è incapace di ritornare a sé), né inseparabile dal corpo. Infatti ciò ch'è inseparabile dal corpo non suole naturalmente ritornare a se stesso; poiché in tal modo si separerebbe dal corpo. Dunque ogni anima non è né un'essenza corporea, né inseparabile dal corpo. Ma, che l'anima conosca se stessa, è evidente. Infatti, se conosce anche le cose superiori a lei, e se conosce naturalmente se stessa, molto maggiormente conoscerà se stessa dalle cause che le sono anteriori.

CLXXXVII.

Ogni anima è immortale e indistruttibile. Tutto quello infatti, che può comunque dissolversi e perire, o è corporeo e composto, o ha in sorte la sua ipostasi in un soggetto. E ciò che si dissolve, come consistente di molte cose, si corrompe; e ciò, che suole naturalmente essere in un altro, separato dal soggetto, svanisce nel nulla. Ma l'anima è incorporea e fuori di ogni soggetto, esistendo in se stessa e ritornando a se stessa. Dunque è immortale e indistruttibile.

CLXXXVIII.

Ogni anima è una vita e un vivente. Quello, a cui l'anima si aggiunge, necessariamente vive; e ciò che è privato dell'anima, subito rimane escluso dalla vita. Dunque, o esso vive per mezzo dell'anima, o per mezzo di qualche altra cosa, e non per mezzo dell'anima. Ma è impossibile che viva solo per mezzo di qualche altra cosa. Tutto ciò, infatti, che è partecipato, dà o se stesso, o qualcosa di sé al partecipante. E se non provasse nessuna delle due cose, non sarebbe partecipato. Ma l'anima è partecipata da quello, a cui è presente. E quello che partecipa dell'anima si dice animato. Se dunque apporta la vita alle cose animate, o è vita, o solo un vivente, o l'una e l'altro, vita e vivente insieme. Ma se è solo un vivente, e non anche vita, consisterà della vita e della non vita. Dunque non conoscerà se stessa, né ritornerà a se stessa: poichè la conoscenza è vita, e la facoltà conoscitiva, come tale, è qualcosa di vivente. Se dunque vi è in essa qualcosa di non vitale, non avrà di per

sé la potenza del conoscere. Ma, se è vita soltanto, non parteciperà piú della vita intellettuale. Infatti ciò che partecipa della vita è un vivente, e non una vita soltanto, quella prima ed impartecipabile. Ma la vita posteriore ad essa è un vivente e una vita insieme. Ma l'anima non è la vita impartecipabile. Dunque l'anima è insieme una vita e un vivente.

CLXXXIX.

Ogni anima è vivente di per sé. Infatti, se ha la potenza di ritornare a se medesima e se tutto ciò che ha la potenza di ritornare a se medesimo è sussistente di per sé, anche l'anima dunque è sussistente di per sé e crea se stessa. Ma è anche una vita e un vivente, e la sua natura è conforme alla vitalità. E infatti, alle cose a cui è presente, essa col medesimo esser suo comunica la vita. E se il partecipante ne ha l'attitudine, diviene subito animato e vivente: senza però che l'anima faccia dei ragionamenti e delle deliberazioni anteriori, né vivifichi mediante il raziocinio e il giudizio; ma somministra la vita al partecipato con quell'essere in cui ella consiste. Dunque l'essere dell'anima è lo stesso che il vivere. Se dunque ha l'essere da se medesima, e questo è identico al vivere, ed ha la vita essenzialmente, procaccerà anche la vita a se stessa e la riceverà da se stessa. Ma, se è così, l'anima sarà vivente di per sé.

CXC.

Ogni anima è qualcosa di medio tra gli enti impartibili e quelli divisibili intorno ai corpi. Se infatti è vivente e sussistente di per sé ed ha una sostanza separata dai corpi, attesa la sua mag-

giore eccellenza, è separata da tutti gli enti divisibili intorno ai corpi. Poiché questi sono del tutto inseparabili dai loro soggetti, essendo distribuiti insieme con le masse divisibili, ed essendo usciti da se stessi e dalla propria impartibilità, ed avendo i medesimi intervalli che hanno i corpi. E benché sussistano nelle vite, pure son le vite, non di se stessi, ma dei partecipanti. E benché esistano in essenza ed in forme, non sono forme di se stessi, ma delle cose formate. Ma, se non è solo queste cose, l'anima è un'essenza sussistente di per sé, e una vita di per sé vitale, e una conoscenza che conosce se stessa, e per tutte queste ragioni è separata dai corpi, ma è anche partecipe di vita: ma, se è così, è anche partecipe di essenza. Ma partecipa anche di cognizione, per altre cause. Ed è chiaro che essa è inferiore agli enti impartibili. Che dall'esterno sia riempita di vita, e, se di vita, anche di essenza, è manifesto: giacché, prima della vita e dell'anima, vi è l'impartecipabile vita e l'impartecipabile essenza. E che non sia dotata in modo primario della conoscenza, è anche manifesto; se è vero che, in quanto anima, è tutta vita, mentre non ogni anima, in quanto tale, possiede la conoscenza. E infatti qualche anima, restando pur anima, ignora gli enti. Essa non è dunque, in modo primario, facoltà conoscitiva, né, per l'esser suo, è cognizione. Dunque ha un'essenza secondaria di fronte a quegli enti, che sono conoscitivi in modo primario e per il loro essere. Ma, poiché l'anima è separata da questa conoscenza fondata nel suo medesimo essere, dunque essa non appartiene agli enti indivisibili. Ma si è mostrato che non appartiene neanche agli enti divisibili intorno ai corpi. Dunque è alcunché di medio tra gli uni e gli altri.

CXCI.

Ogni anima partecipabile ha eterna la sua essenza, ma nel tempo il suo atto. O essa infatti possederà le due cose eternamente, o entrambe temporalmente. O l'una eternamente, l'altra temporalmente. Ma né sono entrambe eternamente. Poiché allora vi sarebbe un'essenza impartibile, e nulla differirebbe dall'ipostasi intellettuale la natura dell'anima, dalla immobile quella che si muove da se stessa. Né sono entrambe temporalmente. Poiché allora l'anima sarebbe soltanto generata, e né vivente di per sé, né capace di propria sussistenza. Niuna infatti delle cose misurate dal tempo sussiste essenzialmente di per sé. Ma l'anima è sussistente di per sé. Poiché quello che ritorna a se stesso in atto, è capace per essenza di ritornare a sé e procede da sé. Resta dunque che ogni anima, in parte sia eterna, in parte invece partecipe del tempo. O dunque è eterna per essenza, ma partecipe del tempo secondo l'atto; o viceversa. Ma questo è impossibile. Dunque ogni anima partecipabile ha in sorte un'essenza eterna, ma l'atto nel tempo.

CXCII.

Ogni anima partecipabile è tra gli enti che esistono sempre e davvero, ed è la prima delle cose generate. Infatti, se è eterna per l'essenza, è uno dei veri enti per la sostanza, ed esiste sempre. Poiché quello che partecipa dell'eternità, partecipa di una sempiterna esistenza. Ma, se è nel tempo attualmente, essa è generata. Tutto ciò infatti, che partecipa del tempo, essendo qualcosa che diviene sempre secondo il prima e il poi del

tempo, e non essendo simultaneamente la totalità in cui consiste, è generato. Ma, se ogni anima è in qualche modo generata attualmente, sarà la prima delle cose generate. Infatti ciò ch'è generato in tutti i riguardi, è più lontano dalle cose eterne.

CXCIII.

Ogni anima sussiste prossimamente dall'intelletto. Poiché, se ha immutabile ed eterna l'essenza, procede da un'essenza immobile. Quel che infatti procede da una causa che si muove, si cangia tutto secondo l'essenza. Immobile dunque è la causa di ogni anima. Se però sussiste prossimamente, essa è perfezionata dall'intelletto e ritorna all'intelletto; e, se partecipa della conoscenza, che l'intelletto dà alle nature capaci di parteciparne (giacché ogni conoscenza, per tutti coloro che l'hanno, deriva dall'intelletto, e tutte le cose hanno la loro progressione essenzialmente da ciò, a cui naturalmente ritornano), ogni anima dunque procederà dall'intelletto.

CXCIV.

Ogni anima possiede tutte le forme, che l'intelletto possiede in modo primario. Infatti, se essa procede dall'intelletto, e se l'intelletto è il creatore dell'anima, e se l'intelletto, sussistendo immobile, produce tutte le cose col medesimo esser suo, darà anche all'anima, che fa sussistere, le ragioni essenziali di tutte le cose in esso contenute. Poiché ogni cosa che opera coll'esser suo, comunica secondariamente alla cosa generata ciò che essa medesima è in modo primario. Dunque l'anima possiede secondariamente le manifestazioni delle forme intellettuali.

CXC.V.

Ogni anima è tutte le cose. Le sensibili, esemplarmente; le intelligibili, per via di similitudine. Infatti, essendo alcunché di medio tra le cose impartibili e quelle divisibili intorno al corpo, produce e fa sussistere le une, ma prestabilisce in se stessa le cause, da cui è proceduta. Quelle cose, a cui preesiste come causa, le preconcepisce esemplarmente; ma le cause della sua sussistenza le possiede per partecipazione e come prodotti delle nature prime. Dunque contiene in precedenza causalmente tutte le cose sensibili, e immaterialmente le ragioni delle cose materiali, e incorporeamente quelle delle corporee, e senza intervallo quelle che ammettono intervalli. Ma contiene per via di similitudine le cose intelligibili e le loro forme: onde riceve partitamente le cose impartibili, moltiplicatamente quelle uniche, e in maniera semovente le immobili. Dunque essa è tutte le cose: le une, ciò sono le prime, per via di partecipazione: le altre, quelle posteriori ad essa, in modo esemplare.

CXC.VI.

Ogni anima partecipabile si vale in modo primario di un corpo eterno e fornito di una ipostasi non generata ed incorruttibile. Se infatti ogni anima è essenzialmente eterna, e anima in modo primario coll'esser suo qualcuno dei corpi, essa lo animerà sempre. Poiché l'essere di ogni anima è immutabile. Ma, se è così, quello ch'è animato è sempre animato e sempre partecipa della vita. Ma ciò che vive sempre, è, con maggiore priorità, qualcosa che esiste sempre. Ma

ciò che esiste sempre, è eterno. Dunque il corpo animato e dipendente in modo primario da ciascuna anima, è eterno. Ma ogni anima partecipabile è partecipata in modo primario da qualche corpo; giacché essa è anche partecipabile, ma non impartecipabile, e coll'esser suo anima il partecipante. Ogni anima partecipata adunque si vale in modo primario di un corpo eterno e non generato ed incorruttibile per sua essenza.

CXCVII.

Ogni anima è un' essenza vitale e conoscitiva, e una vita essenziale e conoscitiva, e, come cognizione, essenza e vita, e tutto sussiste insieme in essa: la facoltà essenziale, la vitale, la conoscitiva, e tutte queste cose sono in tutte, e ciascuna è separatamente. Infatti, se essa è alcunché di medio tra le forme impartibili e quelle divise intorno al corpo, non sarà né impartibile allo stesso modo che tutte le cose intellettuali, né divisibile allo stesso modo che le cose di forma corporea. Poiché, dunque, nelle nature corporee sono distinte le essenze, le vite e le cognizioni, queste cose nelle anime sussisteranno impartibilmente e unitamente e incorporeamente, e tutte insieme, a causa della loro immaterialità e impartibilità. E nelle nature intellettuali sussistendo tutte le cose per unione, esse trovansi discrete e separate nelle anime. Dunque sono insieme tutte e separatamente. Ma se tutte le cose impartibili sussistono insieme e nell' Uno, si compenetrano a vicenda; e se poi separatamente, saranno divise di bel nuovo senza confusione; sicché ciascuna sussisterà per sé, e tutte in tutte. Nell' essenza infatti c'è la vita e la cognizione; poiché ogni anima non conoscerebbe se stessa, qualora la sua essenza di per sé fosse priva della vita e della cognizione. E nella vita c'è

l'essenza e la cognizione. Infatti la vita inessenziale e sfornita di cognizione spetta alle vite materiali, che né posson conoscere se stesse, né sono pure essenze. E la cognizione inessenziale e non vitale è insussistente. Poiché ogni cognizione è di un vivente e di ciò che ha in sorte l'essenza da se stesso.

CXCVIII.

Tuttociò che partecipa del tempo e si muove sempre, è misurato da periodi. Infatti, poiché il movimento partecipa del tempo, gode anche della misura e del limite del tempo, e scorre secondo il numero. Ma, poiché si muove sempre, e questo sempre non è eterno, ma temporale, è necessario che faccia uso di periodi. Infatti il movimento è una mutazione da certe cose in certe altre. Ma gli enti sono limitati e dalle molteplicità e dalle grandezze. Ma, essendo limitati questi, non può esserci una transizione infinita secondo una linea retta, né ciò che si muove sempre può trapassare in modo limitato. Dunque ciò che sempre si muove, ritornerà dal medesimo al medesimo, sí da formare dei periodi.

CXCIX.

Ogni anima mondana usa i periodi della propria vita e le reintegrazioni. Se infatti è misurata dal tempo, e opera transitivamente ed ha un movimento suo proprio. Ma tutto ciò che si muove e partecipa del tempo, essendo perpetuo, fa uso di periodi, e circola periodicamente, ed è quindi reintegrata, dal medesimo procedendo al medesimo. Ed ogni anima mondana, possedendo un

moto e spiegando la sua attività nel tempo, avrà periodi di movimenti e reintegrazioni. Poiché ogni periodo delle nature eterne è reintegrativo.

CC.

Ogni periodo dell'anima è misurato dal tempo. Mentre tuttavia il periodo delle altre anime è misurato da un certo tempo, quello dell'anima prima, misurata dal tempo, ha per sua misura la totalità del tempo. Se tutti i movimenti, infatti, hanno un prima ed un poi, dunque anche i periodi l'avranno, e per questa ragione parteciperanno del tempo. E ciò che misura tutti i periodi delle anime è il tempo. Ma, se i periodi di tutte le anime fossero i medesimi e intorno alle medesime cose, anche il tempo di tutte le anime sarebbe il medesimo. Se poi le reintegrazioni delle diverse anime sono diverse, anche il tempo periodico e reintegrativo sarà diverso per le diverse anime.

Che dunque l'anima, ch'è in modo primario misurata dal tempo, abbia per sua misura la totalità del tempo, è manifesto. Se infatti il tempo è misura di ogni movimento, il primo mosso verrà a partecipare di tutto il tempo, e sarà misurato da tutto il tempo. Giacché, se la totalità del tempo non misura il primo partecipante, non misurerà nessun'altra cosa nella totalità sua. Ma da queste cose è evidente che anche tutte le altre anime son misurate da certe misure più particolari della totalità del tempo. Se infatti sono più particolari di quell'anima che partecipa primieramente del tempo, neanche adatteranno alla totalità del tempo i loro periodi. Ma le molte reintegrazioni loro saranno parti di un solo periodo e di una sola reintegrazione, per cui si reintegra l'anima, che prima partecipa del tempo. Una più particolare partecipazione spetta ad una potenza minore;

quella più universale ad una maggiore. Le altre anime dunque non sono capaci naturalmente di ricevere tutta la misura temporale in una sola vita. Avendo sortito un ordine inferiore all'anima che primieramente è misurata dal tempo.

CCI.

Tutte le anime divine hanno delle triplici energie: alcune come anime, altre perché hanno ricevuto un intelletto divino, e altre come dipendenti dagli Dei. E provvedono all'universalità delle cose come Dei, conoscono il tutto per la loro vita intellettuale, e muovono i corpi secondo la loro essenza mobile per se stessa. Poiché infatti partecipano psichicamente delle nature superiori, e sono, non anime semplicemente, ma anime divine, eleggendosi nella estensione psichica un ordine analogo agli Dei, spiegheranno la loro attività non solo psichicamente, ma anche divinamente, raggiungendo la sommità divina della loro essenza, e possederanno perciò un'ipostasi intellettuale, mediante cui si trovano anche soggette alle essenze intellettuali. Operano dunque, non solo divinamente, ma anche intellettualmente; costituendo la prima attività secondo l'Uno ch'è in esse, l'altra secondo l'intelletto. Ma la terza attività è presente ad esse giusta la loro propria sostanza, riuscendo motrice delle cose che naturalmente sono mosse da altri, e vivificatrice di quelle che hanno una vita avventizia. Poiché questo è l'effetto proprio di ogni anima: le altre cose invece, come l'intendere e il provvedere, sono per partecipazione.

CCII.

Tutte le anime seguaci degli Dei, pur accompagnando sempre gli Dei, sono inferiori alle nature divine, ma si esplicano al disopra delle anime particolari. Infatti le anime divine e partecipi sia dell' intelletto sia della divinità, poichè sono intellettuali e divine insieme, presiedono alle altre anime, come gli stessi Dei a tutti gli enti. Ma le anime particolari sono sottratte anche alla dipendenza dell' intelletto, non essendo capaci di partecipare prossimamente dell' essenza intellettuale. Infatti non cadrebbero giù dall' attività intellettuale, se partecipassero essenzialmente dell' intelletto, come si è mostrato avanti. Dunque le anime che seguono sempre gli Dei, hanno un posto mezzano: avendo ricevuta una mente perfetta e superando, in questo senso, le anime particolari; ma non dipendendo tuttavia dalle enadi divine. Poichè non sarebbe divina la mente partecipata da loro.

CCIII.

Di ogni molteplicità psichica, le anime divine, essendo maggiori delle altre in potenza, sono ristrette per il numero. Ma quelle che seguono sempre queste, hanno fra tutte un posto mezzano, sia per potenza sia per quantità. Le particolari sono inferiori in potenza alle altre, ma si estendono ad un numero maggiore. Infatti le prime sono più affini all' Uno, a causa della loro sostanza, ch'è divina; le altre sono mezzane a causa della partecipazione ch'esse hanno dell' intelletto, e quelle che hanno l' ultimo posto sono dissimili per essenza dalle mezzane e dalle prime. Ma, tra le nature eterne, quelle più vicine all' Uno sono

piú singolari in numero che quelle piú lontane, e hanno una molteplicità ristretta. Quelle piú lontane si moltiplicano maggiormente. Dunque le potenze delle anime superiori sono piú grandi, e hanno, rispetto alle seconde, la medesima proporzione, che ha il divino all'intellettuale, e questo allo psichico. E le quantità delle inferiori sono in maggior numero. Giacché ciò ch'è piú lontano dall'Uno è una molteplicità maggiore, e ciò ch'è piú vicino una minore.

CCIV.

Ogni anima divina presiede a molte anime che sempre seguono gli Dei, ma a piú ancora tra quelle che qualche volta accolgono quest'ordine. Essendo infatti divina, bisogna che sortisca un ordine dominante su tutto e avente un'azione primaria nelle anime. E invero, in tutti gli enti il divino domina il complesso: e non importa che solamente ogni anima governi quelle anime che seguono sempre gli Dei, né quelle soltanto che li seguono qualche volta. Se infatti alcuna dominasse unicamente sulle anime che li seguono qualche volta, come ci sarebbe un contatto tra l'anima divina e queste anime, che totalmente ne differiscono e che non partecipano immediatamente né dell'intelletto, né, molto meno, degli Dei? Se dominasse poi sulle anime che li seguono sempre, come mai la serie progredirebbe fino a quelle? Poiché in tal modo le nature intellettuali sarebbero ultime e infeconde e incapaci di perfezionare, anzi di portare alla luce. Dunque è necessario che ad ogni anima divina si riattacchino primieramente le anime seguaci e operanti secondo l'intelletto ed elevate ad intelletti piú particolari degli intelletti divini; secondariamente poi quelle particolari e capaci, per questo mezzo, di partecipare della

mente e della vita divina. Infatti, mediante le cose che sempre partecipano di una sorte migliore, sono perfezionate quelle che ne partecipano talvolta. E daccapo, conviene che intorno ad ogni anima divina siano in maggior numero le anime che la seguono qualche volta, di quelle che la seguono sempre. Infatti la potenza della monade, secondo il processo discensivo, procede sempre alla molteplicità, che perde in potenza, ma guadagna in numero. Poiché anche ciascuna delle anime, che seguono sempre gli Dei, comanda a un maggior numero di anime particolari, imitando l'anima divina, e attrae più anime alla monade ch'è la prima autrice dell'intera serie. Dunque ogni anima divina presiede a molte anime che seguono sempre gli Dei. ma a più ancora tra quelle che accolgono quest'ordine qualche volta.

CCV.

Ogni anima particolare ha, verso l'anima sotto cui è stata essenzialmente ordinata, lo stesso rapporto, che il veicolo dell'una ha col veicolo dell'altra. Se infatti la distribuzione dei veicoli alle singole anime è secondo natura, è necessario che il veicolo di ogni anima particolare abbia col veicolo dell'anima universale quello stesso rapporto che l'una ha coll'altra. Ma la distribuzione è secondo natura. Poiché le cose che partecipano in modo primario sono congiunte per propria natura alle cose partecipate. Se dunque, come l'anima divina si contiene verso un corpo divino, così la particolare verso il corpo particolare, essendo l'una e l'altra anima partecipata col medesimo suo essere, anche ciò che fu detto dapprincipio sarà vero, che i veicoli delle anime hanno lo stesso rapporto tra loro.

CCVI.

Ogni anima particolare può, all'infinito, discendere nella generazione e ascendere dalla generazione all'ente. Infatti, se essa talora segue gli Dei, tal'altra si diparte dalla tendenza al divino, e partecipa sia dell'intelletto sia dell'insensatezza, è chiaro che alternativamente si genera nella generazione ed è negli Dei. Né invero, se è negli Dei per un tempo infinito, sarà di nuovo, per tutto il tempo successivo, nei corpi. Poiché quello che non ha un principio temporale non avrà mai neanche una fine, e quello che non ha alcuna fine è necessario che non abbia neanche un principio.

Rimane dunque che ciascuna faccia i periodi delle ascensioni dalla generazione e delle discese nella generazione, e che questo sia incessante per un tempo infinito. Dunque ogni anima particolare è capace di discendere e di ascendere, all'infinito. E questo non cesserà di esser provato da tutte.

CCVII.

Il veicolo di ogni anima particolare è fabbricato da una causa immobile. Se infatti dipende, in un modo eterno, dall'anima che lo usa, ed è, per affinità di natura essenzialmente immutabile, ottiene in sorte l'ipostasi da una causa immobile. Infatti ciò ch'è generato da cause mobili, si cambia tutto per essenza. Ma ogni anima ha un corpo eterno, che partecipa di essa in modo primario. Sicché l'anima particolare, dunque la causa del suo veicolo, è immobile e perciò sopramondana.

CCVIII.

Il veicolo di ogni anima particolare è immateriale e indivisibile per essenza, e impassibile. Infatti, se procede da una costruzione immobile ed è perpetuo, ha un'ipostasi immateriale e impassibile. Poiché le cose che sogliono per loro essenza soffrire e cangiarsi, sono tutte le cose materiali e, comportandosi diversamente in diversi tempi, dipendono da cause mobili. Perciò ancora ammettono ogni sorta di cangiamento, movendosi insieme con le loro cause principali. Ma, che il veicolo sia indivisibile, è manifesto. Infatti ogni ente diviso, in quanto si divide, si corrompe, giacché si diparte dal tutto e dalla continuità. Se dunque il veicolo è immutabile essenzialmente ed impassibile, sarà indivisibile.

CCIX.

Il veicolo di ogni anima particolare discende per aggiunzione di tuniche più materiali, ma si unisce all'anima col distacco di ogni elemento materiale e col ricorrere alla forma propria, analoga all'anima che lo usa. Infatti questa discende in modo irrazionale, assumendo vite irrazionali; ma ascende, spogliandosi di tutte le potenze creatrici, di cui erasi circondata nella sua discesa, e divenuta.... imita le vite delle anime che ne fanno uso e dappertutto si muove insieme con le anime mosse. E con le loro circolazioni rappresentano le intellezioni di alcune anime; con le inclinazioni loro alla generazione, le cadute di altre; coi giri, che menano all'immateriale, le purificazioni di altre.

Poiché invero, per lo stesso fatto di esser le anime, è vivificata da queste ed è connaturata con loro, essa in varî modi coincide con le atti-

vità di quelle, e in tutto si accompagna loro, e patisce quando esse patiscono, e si reintegra quando sono purificate, e si eleva quando si elevano, aspirando alla perfezione loro. Infatti si perfeziona tutto ciò che raggiunge la propria integrità.

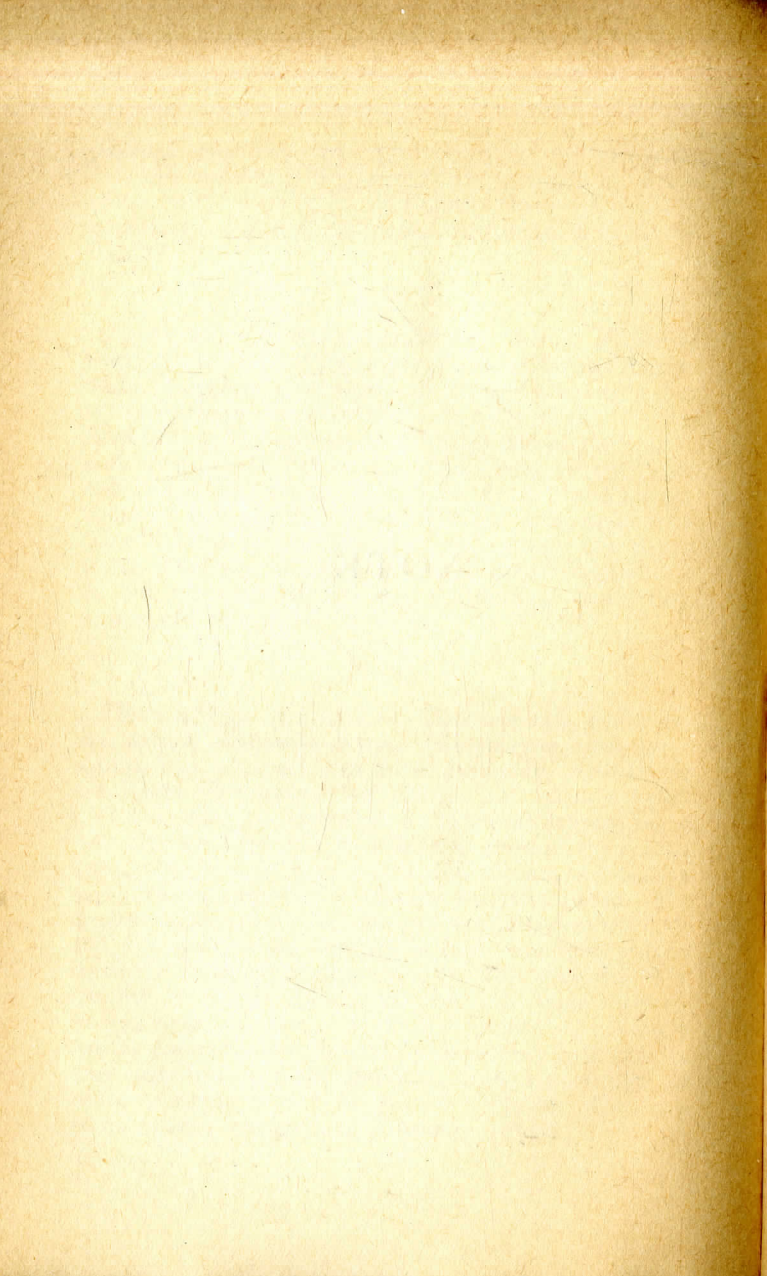
CCX.

Ogni veicolo connaturato all'anima conserva sempre la medesima figura e grandezza; ma si vede maggiore e minore e di aspetto dissimile, per le aggiunzioni e sottrazioni di altri corpi. Se infatti deriva la sua essenza da una causa immobile, è chiaro che la figura e la grandezza sono ad esso definite dalla causa, e ciascuna delle due è immutabile e invariabile. Ma tuttavia l'immagine appare diversa in diversi tempi, e maggiore e minore. Dunque, a causa di altri corpi, aggiunti e di bel nuovo sottratti dagli elementi materiali, apparisce tale e tale e tanto.

CCXI.

Ogni anima particolare, discendendo nella generazione, discende intera. Né, di essa, una parte rimane in alto, ed una parte discende. Infatti, se qualcosa rimanesse dell'anima nel mondo intelligibile, dovrà percepire o intransitivamente, o transitivamente. Ma, se intransitivamente, sarà un intelletto, e non una parte dell'anima, e l'anima sarà prossimamente partecipe dell'intelletto. Ma questo è impossibile. Se poi transitivamente, di ciò che percepisce sempre e di ciò che percepisce qualche volta si comporrà una sola essenza. Ma questo è impossibile. Poiché tali cose differiscono sempre, come si è dimostrato. Inoltre è anche assurdo, che la parte più eccelsa dell'anima, pur essendo sempre perfetta, non signoreggi le altre potenze e non le renda perfette. Dunque ogni anima particolare discende intera.

NOTE



Cap. I. — Oltreché a Plotino, il Creuzer rimanda a PORFIRIO, *Sentent. ad intelligibilia ducentes*, § XXI e § XXXVIII.

Cap. IV. — Alla fine di questo capitolo, c'è una lacuna, che dovrebbe contenere la conclusione. Thomas Taylor, nella sua traduzione inglese degli *Elementi* (aggiunta alla traduzione dei *Six books on the Theology of Plato*, London 1816, 2° vol.), supplisce come segue: "Every thing, therefore, which is united, is different from the one itself."

Cap. V. — Affinché risulti più chiara la dimostrazione contenuta in questo capitolo, gioverà indicarne le linee principali. Dopo aver detto nei capitoli precedenti che il multiplo differisce dall'Uno in se stesso, Proclo mostra che gli è anche posteriore. Infatti, dato che fosse anteriore, non potrebbe parteciparne. Dato poi che fosse indipendente e contemporaneo dell'Uno, né l'Uno in sé diverrebbe multiplo, né il multiplo diverrebbe uno. Ma, affinché la comunicazione tra loro sia possibile, occorre un terzo termine che li ravvicini; giacché, in quanto opposti, ciascuno dei due è quello che è e non partecipa dell'altro. Ora questo terzo principio, non potendo essere né il multiplo né il nulla, sarà necessariamente l'assoluto Uno.

Cap. X. — Per le antitesi: τὸ ἐνδεές e ἀνενδεές, τὸ αὐτάρκες, ἡ τελειότης, cfr. SIMPLIC., *Comm. in Arist. Phys.*, p. 7, b.

Cap. XIII. — Ho tradotto con: "è bene l'essere unito a tutti," la frase: ἀγαθὸν ἄρα ταύτῃ ἐστὶ τὸ ἡνωσθαι πᾶσιν. Ma il Creuzer dà, in parentesi, quest'altra versione: "Ipsa igitur Unio, quae res cum omnibus unit, est Bonum." Senz'essenza non vi è essere, e senza unità non vi è essenza. Il Bene è per tutti gli esseri un principio di unità, e l'unità è un principio di bene.

Cap. XIV. — Per il movimento circolare, cfr. ARIST. METEOR., lib. I, cap. 4.

Cap. XV. — Al margine, in principio del cap., si legge nel codice, come riferisce il Creuzer: ἐπιστροφὴ ἐστὶ τὸ συνάπτειν κατὰ πᾶν μῶριον πρὸς ἅπαντα τὰ λοιπὰ μόρια. Cfr. poi PROCL., in *Alcibiad.*, cap. 7.

Cap. XVI. — Siccome il corpo non può ritornare a se stesso, ne segue che questa sia un'operazione separata dal corpo. TOMMASO d'AQUINO nel comm. al *De causis* (Prop. 15^a): "Cujus autem operatio a corpore separatur, necesse est quod et substantia sit separabilis." E osserva poi che il termine 'ritorno' si spiega col fatto che, quando l'anima conosce la sua essenza, il conoscente e il conosciuto sono una sola cosa; onde l'operazione dell'intelligibile è una circolazione.

Cap. XVIII. — Il principio del capitolo, che è espresso in una forma alquanto involuta, suona così nel testo: Πάν, τὸ τὸ εἶναι χορηγοῦν ἄλλοις, αὐτὸ πρῶτως ἐστὶ τοῦτο οὐδ' μεταδίδωσι τοῖς χορηγουμένοις. εἰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι δίδωσι.... ὃ μὲν δίδωσιν, ὑφειμένον ἐστὶ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ὃ δὲ ἐστὶ, μειζόνως ἐστὶ καὶ τελειότερος.

Cap. XX. — Cfr. ARIST, *De anima*, I. 3; PORPHYR., *Sentent.*, § XXX.

Cap. XXII. — "O dunque è ciascuno di questi due, che dicesi primario ecc." Il testo del Creuzer ha: *Εἰ οὖν* — ὃ λέγεται. Ma preferisco leggere: *ἦ* ecc.

Cap. XXIII. — "Poiché, se fosse sterile ecc." In luogo di: *Εἰ γὰρ ἄγονον, ἐστήξειται*, il Taylor propone di leggere: *ἦ γὰρ* ecc., e traduce: "For either it remains of itself barren."

Cap. XXX. — "E se avrà qualcosa di comune e di unito con esso ecc." Il testo del Creuzer, da me seguito, ha: *Εἰ δὲ ἔξει τι κοινὸν καὶ ἡνωμένον πρὸς αὐτό.* Il Taylor invece legge, con l'edizione anteriore: *οὐδὲ ἔξει τι* ecc., e traduce: "and will not have any thing common with and united to it." Ma è preferibile attenersi all'altra lezione, che meglio concorda con quello che vien dopo.

Cap. XXXI. — Cfr. PLOTINO, *περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ*, e DIONYS. AREOPAG., *De divin. nominib.*, IV.

Cap. XXXIV. — La frase: "è indissolubile in conformità dell'ordine," suona nel testo: *ἄλυτος κατὰ τὴν τάξιν*, e cioè: "indissolubile perché rimane sempre nello stesso ordine."

Cap. XXXV. — Per la tendenza di ogni cosa verso il suo principio generatore (*ἢ ἐπὶ τὸ γεννησάν ἀνάτασις*) cfr. DIONYS. AREOPAG., *De caelesti hierarch.*, cap. I, § 1 e 2.

Cap. XXXVI. — Cfr. JAMBlich., *De myster. Aegypt.*, I, 9.

Cap. XXXIX. — Cfr. DIONYS. AREOP., *De divin. nomin.*, IV, 19.

Cap. XL. — “Né, infatti, nel Bene vi sarà qualcosa di meglio che l’auto-sufficienza, poichè esso è l’Uno.” Nel testo: *Ὅτε γὰρ ἐν τὰγαθῷ κρείσσον αὐταρκείας [ἔσται] ἐν ὧν ἐκεῖνο*. Il Taylor invece traduce: “Nor will it be in *the good*, since that being *the one* is better than self-sufficiency.”

Cap. XLII. — In vari punti di questo capitolo, essendo incerta la lezione, l’interpretazione è dubbiosa. “Se invero procedesse..., non aspirerebbe mai al bene proprio e a ciò, che ha la potenza di fornire a se stesso.” Ho imitato il Taylor nell’unire all’*ὀρέγντο* la frase: *καὶ ὃ δύναται ἐαυτῷ παρέχειν*. Mettendo il punto (come fa il Creuzer) dopo l’*ὀρεγ.* e incominciando il nuovo periodo con la frase citata, non si ricava un senso plausibile. — “Ma ogni causa ha la potenza di dare, a ciò ecc.” Seguo anche qui il Taylor nel leggere: *τῷ ἀπ’αὐτοῦ διδόναι* invece di *τὸ κλ.* Il Creuzer traduce: “omnis vero causa dare potest id, quod ab ipsa *manat* una cum ipsa essentia, quam dat, *ergo* et ipsum Bene... cum ipsa essentia, quam dat, est conjunctum.” Il periodetto seguente è così tradotto dal Taylor: “And hence this will not be the object of desire to that which is not converted to itself.” Egli legge dunque: *τὸ μὴ ἐπιστρέφον* invece di *τὸ ἐπιστρ.*

Cap. XLIII. — Questa proposizione, secondo Tommaso d’Aquino, si prova notando: “quod unumquodque convertitur ad id quod substantificatur. Unde si aliquis ad seipsum convertitur secundum esse, oportet quod in seipso subsistat (prop. 15*).

Cap. XLV. — Riferisco qui il commento di S. Tommaso. Le sostanze, di cui si parla qui, sono le sostanze semplici. Poichè il sussistere per se stesso è proprio della sostanza, ne seguirebbe che nessuna sostanza è generata. Ma la sostanza e l’essenza di una cosa è principalmente la forma. “Quaecumque igitur habent formam in materia fundatam, hujusmodi substantiae non sunt stantes per essentiam suam: ideo earum essentiae, idest formae, innituntur fundamento materiae. Illae vero sunt stantes per essentiam suam quae sunt formae tantum non in materia; et hujusmodi impossibile est quod sint generatae.” La generazione è un passaggio dalla potenza all’atto, dall’imperfetto al perfetto (prop. 25*).

Cap. XLVI. — Citiamo anche qui S. Tommaso. Se per “sussistente di per sé” intendiamo ciò che non

dipende da un agente superiore, il sussistere di per sé conviene a Dio solo, che è la causa prima. “Si autem dicatur per se stans illud quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsummet est forma, sic esse stans per seipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma, non est stans per seipsum nisi ratione partium, quia scilicet materia est actu per formam, et forma sustentatur in materia; sicut dicitur aliquid movens seipsum ratione partium, quia una pars est movens et alia pars ejus mota.” Ora la forma senza materia è necessariamente incorruttibile. Nelle cose corruttibili, infatti, è evidente che la corruzione accade perché qualcosa viene a separarsi dalla causa formale, mediante cui ha l'essere in atto. “Sicut enim generatio quae est via ad non esse, est per amissionem formae.” Se dunque la sostanza che sussiste per sua essenza si corrompesse, bisognerebbe che si separasse dalla sua causa formale: ma la sua forma è appunto la sua essenza; dunque si separerebbe dalla sua essenza, il che è impossibile. Non è dunque vero che la sostanza sussistente per se medesima si corrompa (prop. 26^a).

Cap. XLVII. — Perché sia evidente l'impartibilità della sostanza che sussiste per se stessa, bisogna considerare con l'Aquinate che, in questo luogo, il sussistente di per sé non si prende *ratione partis*: “ut scilicet una pars ejus stet per aliam, sicut accidit in substantiis materialibus; sed ratione totius, ut scilicet totum.” Ogni cosa infatti si converte a ciò, per mezzo di cui sussiste, come l'effetto alla causa: ed occorre che stia in esso, come nel suo fondamento. “Si ergo aliquid partibile sit stans per seipsum, oportet quod quaelibet pars ejus stet per quamlibet: et quaelibet fundatur in qualibet: quod est impossibile: quod sic sequeretur quod una et eadem pars ejus esset causa et effectus simul respectu ejusdem; quod est impossibile.” La semplicità poi si prova in duplice modo. In ogni composto di più parti conviene porre un certo ordine di parti, sì che una parte sia migliore ed un'altra più vile. Onde vediamo che nella composizione del corpo naturale la forma è più eccellente della materia; nella composizione del corpo misto domina un solo elemento; nella composizione delle parti dell'animale, un membro è più importante dell'altro; e nelle parti di un continuo, una parte si accosta al punto più dell'altra. “Si ergo aliquid compositum ex pluribus partibus sit stans per seipsum,

oportebit quod quaelibet pars ejus sit stans ex qualibet: et ita pars melior dependebit ex parte viliori, et e converso." La seconda ragione è che tutto ciò che sta di per sé non ha bisogno di altri per sussistere: "per quod non excluditur dependentia a causa agente, sed a causa formali et materiali subsistentiam praestante." Ora ogni composto di parti non è sufficiente a se stesso; ma, per sussistere, ha bisogno delle parti (prop. 28*).

Cap. XLVIII. — Osserva qui Tommaso d'Aquino che ogni cosa corruttibile non sussiste per se stessa, ma abbisogna di un sostegno, e ciò accade in due maniere: 1) come il tutto ha bisogno delle parti per la sua costituzione; 2) "quia forma non est subsistens, sed indiget ad sui sustentationem substituto deferente." E però "quando substitutum deferens fit indispositum ad talem formam, necesse est quod fiat separatio formae a substituto; et ita sequitur corruptio" (prop. 27*).

Cap. XLIX. — Cfr. PLOTINO, *περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*; PROCLO, *In theol. Platon.*, II, 11.

Cap. L. — "Se dunque altro è l'Era ed altro il Sarà ecc." Riferisco per intero il passo greco: *Εἰ οὖν ἄλλο τὸ ἦν, καὶ ἄλλο τὸ ἔσται, γινόμενον ἄρα ἐστὶ καὶ οὐδέποτε ὄν, ἀλλὰ τῷ χρόνῳ συμπορεύεται, ὑφ'οὗ μετρεῖται ἐν τῷ γίνεσθαι ὄν, καὶ οὐχ'ἰστάμενον ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, ἀλλ'ἄει δεχόμενον τὸ εἶναι ἄλλο καὶ ἄλλο, ὥς τὸ νῦν κατὰ τὸν χρόνον ἄλλο ἄει καὶ ἄλλο διὰ τὴν τοῦ χρόνου πορείαν.* Mi son attenuto all'interpretazione di Hegel riportata dal Creuzer nell'appendice. Il Taylor traduce: "If therefore the *was* and the *will be* are different, that which is measured by time is becoming to be [or rising into existence], and never *is*, but proceeds together with time, by which it is measured, existing in a tendency to being. It likewise does not stop in the same state of being, but is always receiving another and another to be, just as the *now* in time is always another and another, through the progression of time." Con "distesa temporale" ho tradotto la *χρονικῆς παρατάσεως* del testo (in altre edizioni: *παρασιτάσεως*). Dal *παρατατικὸς χρόνος* va distinto il *τέλειος χρόνος*, che Aristotele spiega nella *Metafisica*, IV, 16.

Cap. LI. — Si è già mostrato che nessuna sostanza autonoma cade sotto la generazione. Ma tutte le sostanze misurate dal tempo cadono sotto la generazione, perché la misura temporale è determinata dal fatto, che il loro essere sostanziale varia per generazione e corruzione.

Resta dunque che nessuna sostanza sussistente di per sé cada nel tempo. E ciò conviene ad ogni sostanza semplice, perché ogni sostanza generata è composta di materia e di forma. Cfr. S. Tommaso, comm. alla prop. 29*.

Cap. LII. — La frase: “e anche il nome significa ecc.” è chiarissima in greco, per la somiglianza tra l' *αἰώνιον* e l' *ἀεὶ ὄν*. Sull'etimologia di *αἰών*, ripetuta parecchie volte da ARIST. (cfr. *De coelo*, I, 9), cfr. ZONARA, *Lex. graec.*

Cap. LIII. — Cfr. PLATONE, *Timeo*. Ho tradotto con: “mentre l'eternità è indivisa” le parole: *ὁ δέ, ἀδιαίρετος ὄν*. Il codice di Strasburgo reca *αἰών* invece di *ὄν*. Ma il Creuzer nota: “Fortasse Proclus scripserat: καὶ χρόνος, ὁ μὲν διηρημένος, ὁ δὲ ἀδιαίρετος, αἰών: et tempus partim divisum (est) partim indivisum, aevum.” Il Taylor traduce: “but the time which they participate is indivisible.”

Cap. LIV. — “Tutto ciò che misura..... accomodandosi a ciò che è misurato.” La lezione del Creuzer dà: *ἐφαρμοσθὲν τῷ μετρομένῳ*. Ma il Creuzer avverte in nota che il codice di Strasburgo reca: *ἐφαρμοσας ἐν τῷ* ecc.; e soggiunge: “unde conjicias: *ἐφαρμοσσαν ἑαυτὸ τῷ μετρομένῳ*.... Hoc melius congrueret priori membro, ubi est activum *μετρεῖ*.”

Cap. LV. — Poiché il tempo è il numero del movimento, ogni sostanza mobile si dice creata nel tempo. Ma la sostanza mobile è di due specie. L'una, il cui moto è nella totalità del tempo, come il corpo celeste. L'altra, il cui moto è in qualche parte del tempo, come si vede per le sostanze generabili e corruttibili. E però la sostanza, se da un lato eccede il tempo, dall'altro è ecceduta dal tempo. Cfr. S. Tommaso, comm. alla prop. 30*.

Cap. LVI. — Riferisco anche qui l'illustrazione dell'Aquinate. Prendiamo un esempio dalle cause formali. Nell'uomo ci sono la ragione, l'animalità e l'essere. Tolto l'uomo, non è tolto l'animale; e tolto questo, non è tolto l'essere. La causa prima aiuta la seconda nella produzione dell'effetto ed è più causa dell'effetto che non lo sia la causa seconda. Poiché il causato non procede dalla causa seconda se non per virtù della prima. Anche per le cause materiali vale la stessa legge: “Nam id quod primo subsistit ut materia, causa est propinquiori modo, ut et ipsa materialiter subsistat; sicut ma-

teria prima elementis....” Ed è lo stesso per le cause efficienti, perché, quanto più la causa efficiente è primaria, tanto più la sua virtù si estende. A tutti i prodotti dell'arte, la natura offre la materia prima; dipoi la materia è foggiate dall'arte. Anche alle cause finali è da applicare la stessa regola. “Nam propter ultimum finem, qui est universalis, alii fines appetuntur, quorum appetitus advenit post appetitum ultimi finis, et ante ipsum cessat....” Le cause poi si ordinano in due modi: per sé e *per accidens*. Si ha il primo, quando l'intenzione della causa prima si riferisce anche all'ultimo effetto, attraverso tutte le cause medie. “Sicut enim ars fabri movet manum, manus martellum, qui ferrum percussum excedit, ad quod fertur intentio artis.” Il secondo, allorché l'intenzione della causa non procede se non all'effetto prossimo. Che da quest'effetto invero si effettui qualcos'altro, è di là dall'intenzione del primo efficiente. La causa universale è causa per se stessa (prop. 1^a.)

Cap. LVII. — Cfr. PROCL. *In Platon. Theol.*, I, 13; III, 7.

Cap. LVIII. — Cfr. ARIST., *Metaphys.* VII, 17; PLOTIN., *Ennead.* IV, 7 e VI, 2; PROCL., *In Platon. Theol.*, VII, 12.

Cap. LIX. — “Ma la semplicità, in parte ecc.” Il testo ha: *Ἀλλ' ἡ ἀπλότης ἡ μὲν κατὰ τὸ κρείττον ἐστὶ πάσης συνθέσεως, ἡ δὲ κατὰ τὸ χεῖρον*. Il Taylor traduce: With respect to simplicitas, however, one kind subsists according to that which is better than all composition, but another according to that which is worse.” Ma a me pare che il π. *συνθέσεως* sia, non già il secondo termine di una comparazione, bensì un genitivo partitivo.

Cap. LXII. — Cfr. PROCL. *In Alcibiad.*, cap. 83.

Cap. LXIII. — “Prima dunque che sia stabilito ecc...” Sull'esempio del Taylor, ho legato il *πρὶν ἄρα ἀποσιῆ*, con cui finisce il periodo antecedente, al *Τὸ ποτὲ μεδεκτὸν* del seguente. Se no, la frase non dà senso. Anche il Taylor: “Hence, before the imparticipable establishes that which is sometimes....”

Cap. LXIV. — “Ogni monade che è principio:” corrisponde all'*ἀρχικὴ μονὰς* del testo. Cfr. *Theolog. arithm.* I, 1: *Μονὰς ἐστὶν ἀρχὴ ἀριθμοῦ*. Ho poi reso con “fulgurazione” la parola *ἐλλαμψις*.

Cap. LXV. — “Poiché l'una è in modo più eccellente, in quanto è; l'altro in modo inferiore, in quanto è.”

Il testo ha: *Τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ κρείττονως, ἢ ἔστι. τὸ δὲ χειρόνως, ἢ ἔστι.* Il Taylor traduce un po' diversamente, accettando la lezione: *ἢ ἔστι ἢ ἔστι*: "for the cause subsists more excellently than that which exist [out of the cause]. But that which is in the effect is less excellent than that which exists out of the cause [but is not in any thing else]."

Cap. LXVI. — "E o soffrono qualcosa d' identico." Il testo ha: *Καὶ ἡ ταὐτόν τι πέπονθεν.* La traduzione latina, un po' diversamente: "Et vel idem ipsis accidit atque iis, quae participant Unum."

Cap. LXVII. — Ho tradotto con "integrità" l' *ὁλότης* del testo. Per il passo: "anche la parte esiste, per partecipazione del tutto," ho seguito il Creuzer piuttosto che il Taylor, il quale traduce: "so that the part also becomes according to participation a whole." Ma veramente questo è detto dall' autore subito dopo. Il testo, ad ogni modo, reca: *ὥς καὶ τοῦ μέρους κατὰ μέθεξιν τοῦ ὅλου γεγονότος.*

Cap. LXVIII. — La frase: "o è insieme con un altro" (*ἢ μεθ' ἑτέρου*) è stata presa in due sensi. Il Creuzer intende: "o è una parte unita ad un altro tutto." Il Taylor: "Or it is a part in conjunction with another part."

Cap. LXIX. — "Poiché, se...., sarà una certa totalità, ma non la totalità semplicemente." Il testo a dir vero, ha: *εἰ γὰρ καὶ τοῦτο ἐκ τῶν μερῶν, τί ὅλον ἔσται, καὶ οὐχ ἁπλῶς ὅλον;* Ma, con l'interrogativo, la frase non dà senso. Meglio fare il *τι* indeterminato, come intende il Taylor: "For if this also consisted of parts, it would be a certain whole, and not simply whole."

Cap. LXX. — Il senso della frase: *καὶ δευτέρας ἐκείνων ἀπολείπει τι μετασχόν,* che ho tradotta: "e lascia indietro le cause posteriori alle prime," è: anche quando sono scomparse le cause posteriori, essa, la causa più universale, continua a far sentire la sua azione, partecipando qualcosa agli esseri che informa. Il Taylor traduce più liberamente: "and when these [partial natures] fail, still continues to impart its illuminations." Per l'argomento, cfr. l'illustrazione di S. Tommaso, riferita al cap. LVI.

Cap. LXXI. — "Ma queste sono stabilite." Nel testo: *Ἐκείναι δὲ ἐπὶ τούτων ἐδράζονται.* Ma ho seguito il Taylor, che traduce: "but the latter are established in the former." Infatti, da quello che segue, si ricava che

le nature secondarie sono fondate sulle primarie, non già viceversa. Ho tradotto con "manifestazioni" la parola *ἐμφάνσεις*. Il Creuzer la traduce con "apertae significationes;" il Taylor, con "representations."

Cap. LXXIV. — Cfr. ARIST., *Metaph.*, IV, 4; PORPHYR., *Isagog. in Categor.*, IV.

Cap. LXXVII. — Cfr. ARIST., *Metaph.*, VIII, cap. 5.

Cap. LXXIX. — Cfr. ARIST., *Metaph.*, II, 4 e IV, 2; *De generat. et corrupt.*, I, 2 e 5; PROCL., *In Platon. Theol.*, II, 12.

Cap. LXXX. — "Se l'uno è per se stesso inerte ecc." Il codice di Strasburgo reca: *Τὸ μὲν ἐνδοϑανὲς ὄν καὶ ἀντὶ τὸ δὲ ἐμπαθές* (Creuzer: "Siquidem alterum efficax est per se: alterum passioni.... obnoxium."). Ma ho preferito attenermi alla lezione del Porto, che ha: *ἀνδοϑανὲς - ἀπαθές*. Così fa anche il Taylor.

Cap. LXXXVI. — Cfr. ARIST., *Metaph.*, X, 10; PROCL., *Theol. Platon.* II, 1 e IV, 31.

Cap. LXXXVIII. — Dopo la frase: "Poiché l'eternità possiede il 'sempre' ecc." nell'edizione Creuzer seguono le parole: *καὶ τὸ μετέχον αἰῶνος* ("e ciò che partecipa dell'eternità"). Ma sospetto che siano un' interpolazione, perché turbano il senso, e poi mancano al codice di Strasburgo. La proposizione finale: "Ma l'ente stesso è, prima di tutto, ente" nel testo è ambigua: *τὸ δὲ ὄν ἀντὶ τὸ πρῶτως ὄν ἐστίν*. Il Creuzer infatti riferisce in nota quest'altra versione: "Quod vero est ens ipsum, primo est ens."

Cap. XCII. — Riferiamo l'illustrazione di S. Tommaso. La prima virtù infinita, secondo i platonici, non è l'idea dell'ente (perché questo è finito), né il *primum simpliciter*, perché questo partecipa dell'unità e della bontà. Dunque essa è qualcosa di medio tra il *primum simpliciter* e l'ente. Per l'autore del *De causis* invece, il primo infinito è il *primum simpliciter*, Dio (prop. 16').

Cap. XCIII. — Cito ancora S. Tommaso. Il primo ente causato, o l'intelligenza, non è una virtù, ma ha una virtù; sicché non è il primo infinito. L'intelligenza, infatti, è bensì infinita, ma *inferius* ("quia non comprehenditur ab his quae sunt infra ipsam"), non *superius*. Non è dunque una virtù sussistente. Le intelligenze hanno la loro infinità per partecipazione del primo e puro infinito. E il primo ente creatore è sopra l'infinità, cioè, secondo l'autore del *De causis*, sopra l'infinito partecipato e creato. "Sed secundum Procu-

lum hoc dicitur de idea universi et boni, quod est secundum Platonicos supra ideam infiniti ecc.”

Cap. XCV. — “E invero, nelle cose divisibili ecc.” Il testo veramente ha: *Καὶ γὰρ ἐν τοῖς μεριστοῖς αἱ δυνάμεις συναγόμεναι μὲν πολλαπλασιάζονται, μεριζόμεναι δὲ ἀμυδροῦνται.* Ma il Taylor ebbe a notare che qui dev' esserci un errore, e propose di leggere invece: *Καὶ γὰρ συναγόμεναι μὲν, ἐνίζονται, μεριζόμεναι δὲ πολλαπλασιάζονται καὶ ἀμυδροῦνται.* Correzione, che è approvata pienamente dal Creuzer. Riferiamo poi la lucida esposizione di S. Tommaso: Si prova in due modi: 1) *Per rationem.* Quanto più una virtù si approssima alla prima virtù, tanto maggiormente partecipa della sua infinità. Ma quella virtù è essenzialmente una. Quanto più una adunque è una cosa, tanto più infinita è la sua virtù. La virtù dell'intelligenza dunque è necessariamente infinita. 2) *Per signum.* Noi vediamo nelle cose materiali che, quando si aggregano ed uniscono molte di esse, la loro virtù diviene più forte; e invece, più si divide e più s'indebolisce.

Cap. XCVI. — “Se infatti è corporea ecc.” Il testo ha: *εἰ γὰρ σωματική, εἰ μὲν τὸ σῶμα τοῦτο ἀπειρον, ἔσται ἐν πεπερασμένῳ ἀπειρον· εἰ δὲ πεπερασμένον, οὐ κατὰ τὸ σῶμα, ἀρα κατὰ τοῦτο δύναμις ἐστίν.* Il Taylor crede che qui vi ha un errore: “By a strange mistake the original has *ἀπειρον* here, instead of *πεπερασμένον*, and in the next line *πεπερασμένον* instead of *ἀπειρον*.” Ma non mi pare che l'errore ci sia, né che la trasposizione sia necessaria. Il *τὸ σῶμα τοῦτο* è il supposto corpo della *δύναμις*; ed è naturale che il dilemma incominci col' ipotesi che esso sia infinito, perché tale, per definizione, è la potenza. Segue poi mostrando l'assurdo che una potenza infinita e corporea si trovi in un corpo finito. Il senso dunque è abbastanza chiaro.

Cap. XCVIII. — “E né la sua comunicazione è angustiata ecc.” Nel testo: *Καὶ οὔτε τὸ μεταδιδόναι αὐτοῦ στενοχωρεῖται, ταῖς τῶν πλείονων μετέξει χωρὶς ὅν.* Il Creuzer traduce: “Et neque ipsius cum aliis communicatio coarctatur et angustatur, quamvis ob plurium participationem atque communionem sit separatim.” Più chiaramente il Taylor, che lega il *ταῖς-μετέξει* al verbo precedente: “Nor in the communication of itself does it become contracted by the multitude of the participations of it; for it is separate.” Per le *ἐλλάμψεις* (fulgurazioni), cfr PLOTIN., *advers. Gnostic.*

Cap. XCIX. — “Poiché non sarebbe più un Primo ecc.” Il Taylor qui annota: “Hence, as all things proceed from *the ineffable*, that which is imparticipable proceeds also from it, yet not as from a cause, but as from that which is better than cause. The procession, therefore, of the imparticipable from the ineffable is ἀόρητος ἐκφανσις, *an ineffable evolution into light*.”

Cap. CI. — Cfr. ARIST., *De anima*, I, 5 e III, 4; PROCL., *Theol. Platon.*, I, 25.

Cap. CII. — Tutti i gradi delle cose riduconsi a tre: l'essere, la vita e l'intelligenza. Nell'ordine degli enti conviene che ci sia un Primo, il quale dà a tutti l'essere; e così nel genere dei viventi e in quello dei conoscitivi. Cfr. *Arist. Metaph.*, XII. “Quia ergo intelligere praesupponit vivere, et vivere praesupponit esse, id esse nihil aliud praesupponit prius; inde est, quod primum ens dat vivere per modum creationis. Prius autem vita, quaecumque sit illa, non dat vivere per modum creationis, sed per modum formae, idest informationis. Et similiter dicendum est de intelligentia.” Vedi S. TOMMASO, comm. cit., prop. 18°.

Cap. CIII. — Proclo si attiene qui alla dottrina platonica, che ammette delle forme sussistenti come separate, ciascuna delle quali è tanto più alta, quanto più è universale ed estende la sua partecipazione a un maggior numero di cose. Le tre cause esistono: intellettualmente nell'intelletto; vitalmente nella vita; essenzialmente nell'essere. Cfr. S. Tommaso, op. cit., prop. 12°.

Cap. CIV. — “Ma questo è impossibile, poiché l'attività sarebbe migliore dell'essenza.” Nel testo veramente si ha: ἀλλ' ἀδύνατον, ἡ γὰρ ἐνέργεια κατεῖται ἐστὶ τῆς οὐσίας. Ma perché torni il senso, è chiaro che bisogna leggere ἡ in luogo di ἡ. Così fa anche il Taylor. Il secondo corno del dilemma vien dopo: ἡ κατ' οὐσίαν μετέχον κατ'.

Cap. CV. — “Ma se molti degli enti.... non accolgono l'immortalità ecc.” Il Taylor traduce: “If however, there are many beings..., which are unreceptive of death.” Se non che il testo ha: ἀδεντα τοῦ ἀθανάτου ὄντα. Né il Creuzer approva la lezione congetturale: τοῦ θανάτου.

Cap. CVI. — Cfr. ARIST., *Topic.* IV, 5 e VI, 3. Il termine medio tra ciò che è eterno per sostanza e attività, e ciò che ha la sua sussistenza nel tempo, non è il corpo celeste, come potrebbe sembrare a qualcuno, perché ciò

che si muove sempre è posto da Proclo tra le cose temporali. Onde il corpo celeste, che si muove, non è nel momento dell'eternità, ma del tempo. E il movimento non è azione, ma passione. "Quia ergo anima secundum se est immobilis, actio autem ejus motus, consequens est ut anima secundum suam substantiam sit in momento aeternitatis; ejus vero actio sit in tempore: corporis vero quod movetur et substantia et operatio est in tempore: intelligentiae vero et substantia et actio in momento aeternitatis." Cfr. THOM. AQUIN., op. cit. prop. 31^a.

Cap. CVII. — Poiché l'eternità è tutta insieme, priva di successione, ciò ch'è nell'eternità dicesi ente, perché sempre in atto. Ciò ch'è nel tempo, invece, è quasi *in fieri*. Dunque ciò che è totalmente nell'eternità, è del tutto ente; ciò ch'è totalmente nel tempo è totalmente generazione. Ma ciò che, secondo qualcosa è nel tempo, e secondo qualcosa nell'eternità, è insieme ente e generazione. Corollario nella disposizione degli enti: ciò che è totalmente generazione dipende da ciò ch'è insieme ente e generazione; questo, a sua volta, dipende da ciò ch'è totalmente nell'eternità; e questo poi dall'Ente primo, che è sopra l'eternità. V. SAN TOMMASO, op. cit., prop. 32^a.

Cap. CVIII. — "Inoltre ciò che deriva dalla medesima serie ecc." Ho seguito la lezione del Creuzer: *Ἡρὸς δέ, τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς σειρᾶς ὄν, ὁμοιον*. Le altre edizioni recano: *σειρᾶς ὅλον ὁμοιον*. Onde il Taylor traduce: "But a partial nature is similar to a whole of the same series." Nel periodo seguente, la frase: "come si va al dissimile attraverso i simili," è tradotta fedelmente secondo il testo: *ὡς δι' ὁμοίων ἀνόμοιον*. Il Taylor crede necessario correggere la lezione a questo modo: *ὡς δι' ὁμοίων εἰς ὁμοιον*. Ma non mi pare. Simili sono bensì i termini medii; ma il termine d'arrivo è dissimile, essendo il tutto che differisce dal particolare. Tanto vero che nell'ultimo periodo si dice: *Ἐνεῖνο δὲ τὸ τῆς ὑπερκειμένης ὅλον κατ' ἀμφοτέρα ἀνόμοιον*.

Cap. CXI. — Cfr. PLATON. *Phaedr.*; ARIST., *De anima*, III, 4. Secondo i platonici, nota qui S. Tommaso, vi è un quadruplici ordine nelle cose: quello degli Dei, o delle forme ideali, quello degl'intelletti separati, quello delle anime e quello dei corpi. Questi ordini, procedendo dall'Uno e Primo, hanno una continuità tra loro. Le intelligenze supreme sono più vicine a Dio e mag-

giormente partecipano della sua bontà e della sua causalità universale (angeli). Gl'intelletti inferiori non assurgono alla stessa dignità divina. E lo stesso dicasi delle anime: quelle superiori sono intellettuali, quelle inferiori sono vivificanti. E così i corpi: quelli più perfetti sono animati, quelli meno perfetti sono inanimati. Cfr. op. cit., prop. 19^a.

Cap. CXII. — “Infatti i generi che sono i supremi in ciascun ordine ecc.” Il testo del Creuzer ha: *τὰ γὰρ κατ' ἐκείστην ἀκρότητα γένη διὰ τὴν ὁμοιότητα συνάπτεται τοῖς ὑποκειμένοις*. Ma, seguendo questa lezione, non si ottiene un senso soddisfacente (“Genera enim, quae sunt in unaquaque summitate, propter similitudinem conjunguntur cum subjectis”). Credo che abbia ragione il Taylor, che, postulando il superlativo *ἀκρότατα* e cambiando l'*ὑποκειμένοις* in *ὑπερκειμένοις*, traduce: “For the highest genera in each order, are conjoined through similitude to the natures placed above them.”

Cap. CXIII. — Cfr. ARIST., *De an.* I, 4; CICER., *Tuscul. Disp.* I, 10.

Cap. CXV. — Che il principio di tutte le cose sia alcunché di trascendente l'intelletto e l'essere, fu asserito (come nota il Creuzer) dai più antichi Pitagorici, come anche da Platone e dai suoi discepoli. In conseguenza di questa dottrina dell'Uno, possiamo scoprire il significato degli appellativi dati dai Pitagorici all'unità, secondo Fozio ed altri: *ἀλαμπία*, *σκοποδία*, *ἀμῖξία*, *βάρανδρον ὑποχρόνιον*, e anche *Apollō* (privazione di moltitudine). Ecco poi l'illustrazione di Tommaso d'Aquino. “Quod quidem Proculus dupliciter probat. Primo probatione communi, quae talis est. Deus est unitas per se perfecta. Unumquodque autem aliorum quae sunt sub Deo, non est ipsa unitas; sed est aliquid participans unitate. Manifestum est igitur quod Deus est supra omnia hujusmodi. Secundo probat probatione speciali, quia scilicet substantiae non est idem esse, et substantiam esse, et unum esse: sed quaelibet substantia subsistens participat esse et uno. Unde relinquitur quod Deus, qui est ipsum unum et ens, per se ipsum sit supra substantiam, et per consequens supra vitam et intellectum quae praesupponunt substantiam....” L'autore del *De causis* poi conclude che la causa prima è più elevata di ogni nome, “quia omne nomen a nobis impositum vel significat per modum completi participantis, sicut nomina concreta: vel si-

gnificat per modum diminuti et partis formalis, sicut nomina abstracta.” Cfr. op. cit., prop. 22^a.

Cap. CXVI. — Che tutti gli Dei siano partecipabili, eccettuato l'Uno, si prova, come espone S. Tommaso, nel modo seguente: “Si enim ipsum unum est essentia primi, oportet quod si aliquid ab eo differat, quasi secundum post ipsum existens, non sit tale quod essentia ejus sit ipsum unum, sed sit participans unitatem.” Onde è necessario porre il primo Uno, che fa acquistare le unità. Op. cit., prop. 32^a.

Cap. CXVII. — Cfr. PLAT. *De legib.*, IV: ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ ποῦ τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.

Cap. CXVIII. — Cfr. PROCL. *In Plat. Theol.* I, 24.

Cap. CXIX. — Cfr. PROCL., *In Theol. Plat.* I, 15 e 23.

Cap. CXX. — Nella causa prima, l'universale governo e la suprema unità, per cui Dio è esaltato sopra tutte le cose, non sono tra loro incompatibili. Ogni cosa riceve le bontà della causa prima, secondo il modo e la proprietà della sostanza sua (come accade per la luce). Mentre però l'agente ordinario si mescola alle cose, su cui agisce, adattandosi in certa maniera ad esse, la causa prima *agit per esse suum*; dunque “oportet quod uno modo regat res.” Vedi THOM. AQUIN., op. cit., prop. 20^a.

Cap. CXXII. — Ho tradotto con “consuetudine” la parola *σχέσις* del testo, che significa: accordo, o affezione, che per natura l'uno ha con l'altro.

Cap. CXXIII. — Cfr. PORPHYR., *Sentent.*, cap. XXVI; PROCL., *In Plat. Theol.*, V, 28.

Cap. CXXIV. — Cfr. PLAT. *Phaedr.*, cap. 27.

Cap. CXXVII. — L'auto-sufficienza di Dio è un effetto della sua semplicità. Ogni composto infatti ha bisogno di più cose, dalle quali è costituita la sua unità. E non solo ha bisogno delle cose di cui si compone, come di parti, ma ha bisogno ancora di qualche altra cosa, che produce e conserva la composizione: com'è evidente nei corpi misti. Tutte le cose partecipano della bontà del primo e vero Uno. Cfr. THOM. AQUIN., op. cit. prop. 21^a.

Cap. CXXIX. — “Ma per la risonanza dell'anima ecc.” Nel testo: *Διὰ δὲ ψυχῆς ἀπήχημα*. Il Taylor annota: “By the echo of soul, Proclus means that vital quality by which the soul is united to the body; and which is nothing more than the last image and shadow

of the soul. The necessitas of such a connecting quality will easily appear, from considering that a truly incorporeal nature, like that of the soul, cannot be connected with body, without a vital medium. In consequence of this we may consider with Plotinus (*Ennead.* IV. lib. 4) the animated body as resembling illuminated and heated air. And the pains and pleasures of the body will be conversant with this shadow of the soul."

Cap. CXXXII. — "Quanto più ancora la sostanza degli Dei consiste ecc." Nel testo: "Ὅσῳ δὲ καὶ ἡ τῶν θεῶν ὑπαρξίς ἐν τῷ ἡνῶσθαι τῶν ὄντων μᾶλλον ὑφέστηκεν. Ma il Creuzer avverte che, dopo ὑφέστει, bisogna congetturare: "quam in essentia (vel substantia) Entium." E così regola il Taylor la sua traduzione.

Cap. CXXXIII. — Cfr. PROCL. *In Theol. Plat.* IV. 16.

Cap. CXXXIV. — Cfr. PROCL. *In Alcib.*, cap. XXII.

Cap. CXXXVI. — Cfr. PROCL. *In Platon. Theol.* III, 1 e 13.

Cap. CXXXVII. — "Ora l'enade che riluce in ogni ente ecc." Ho tradotto un po' liberamente. Nel testo: τὸ δὲ ἐξ' ἐκάστης ἐξηγούμενον ἢ ἐνός, ἢ εἰς αὐτὸ ἐλλάμπουσα, παράγει ἀπλῶς μὲν εἶναι, τοῦ ἐνὸς ποιοῦντος· τὸ δὲ συμφυὲς εἶναι, τῆς ἐνάδος ἀπεργαζομένης, ἢ ἐστὶ συμφυές.

Cap. CXXXVIII. — Cfr. PLOTIN. *περὶ τοῦ τοῦ ὄν ἐν καὶ ταῦτο ὄν.* PROCL. *In Platon. Theol.* III, 7 e IV, 27.

Cap. CXXXIX. — "E invero noi diciamo che i corpi sono divini." Nel testo: καὶ γὰρ σώματα θεῖα εἶναι φάμεν. Il Taylor invece traduce: "for we say that there are divine bodies."

Cap. — CXL. — Cfr. la nota del Taylor, che rammenta Ippocrate, la magia e PLOTIN., *Ennead.* IV. lib. 3.

Cap. CXLI. — Cfr. PROCL., *In Plat. Theol.*, I, 15.

Cap. CXLII. — Ci sono due modi, secondo cui cosa può essere in un'altra. Secondo il primo (*realiter*), tutte le cose nella causa prima si trovano soltanto ad una guisa, perché la virtù divina è quello, secondo cui sono in essa; ma la causa prima invece si trova diversamente nelle cose causate. Nel secondo modo (*secundum habitudinem actionis et passionis*), si ha l'inverso, giacché non tutte le cose ricevono alla stessa maniera l'azione della causa prima. Quelle, la cui sostanza è semplice, la ricevono unitamente; quelle composte, molteplicemente; alcune eternamente, altre temporalmente. Cfr. S. Tommaso, op. cit., prop. 24.

Cap. CXLIII. — “Ma l'inettitudine dei partecipanti ecc.” Il testo veramente ha: ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἀνεπιτηδείότης τῆς ἐλλάμψεως τοῦ θείου αἰτία γίνεται. Ma è evidente che la lezione è guasta, perché subito dopo c'è: ἀμυδροὶ γὰρ κἀκείνην τῇ ἐαυτῆς ἀσθενείᾳ. Il Taylor cerca di rimediarvi, col supplire στερήσεως prima di τῆς ἐλλάμψεως; perciò traduce: “But the inaptitude of the participants, becomes the cause of the privation of divine illumination.” Ma il Creuzer osserva: “Ad sensum recte: ad verba non item. Cui enim placeat: ἀνεπιτηδείότης στερήσεως τῆς ἐλλάμψεως? Lege ἐκλείψεως.” In tal caso però bisogna riferire l'ἀμυδροὶ γὰρ κἀκείνην, non ad ἐκλείψεως, bensì ad ἐλλάμψεως.

Cap. CXLVIII. — Tutto questo luogo (avverte il Creuzer) è composto ad imitazione di PLATONE, *Conviv.*, p. 202, 428.

Cap. CL. — “Così, per quanto si è dimostrato ecc.” Il testo del Creuzer ha: Οὕτως οὕτε ἐαυτῷ δέδεικται ὄν. Prima si leggeva: Οὕτως οὕτε ἐαυτοῦ. La frase poi: “che sono più universali” è da riferire a “superiori,” non a “proprietà.”

Cap. CLIV. — “Se infatti la custodia... contiene nella propria perfezione ecc.” Nel testo: Εἰ γὰρ φρουρὰ... συνέχει πάντα τὰ φρουρούμενα ἐν τῇ οἰκείᾳ τελειότητι. Il Taylor traduce: “For if a guard... connectedly contains all the natures that are guarded in their appropriate perfection.”

Cap. CLVI. — Cfr. PROCL., *In Plat. Theol.* IV, 16.

Cap. CLVIII. — Sono stato costretto a tradurre con: “che ha la facoltà di rivolgere” l'espressivo termine greco: τὸ ἐπιστρέπτικόν.

Cap. CLXII. — Cfr. JAMBLIC. *De Myst. Aegypt.* VIII, 2.

Cap. CLXIV. — Sugli Deisopramondani (ὑπερνοσμοίς), intellettuali (νοεροῖς) e intelligibili (νοητοῖς), vedi l'opera di Proclo sulla teologia platonica.

Cap. CLXV. — Mondane dunque sono le enadi ecc.” Nel testo del Creuzer: ἐκ θεῶν τι. Ma il Porto aveva congetturato: ἐκ θεῶν τι. Invece il Taylor sembra che abbia letto: ἐκ θεοῦσαι, perché traduce: “and as deifying visible bodies.”

Cap. CLXVII. — “Ma, conoscendo che cosa ciò ch'è prima di esso fa sussistere ecc.” Prima dell'ediz. Creuzer si leggeva: ὃ δὲ τις ὑφίστησι, καὶ ὢν αἴτιον τῷ γινώσκει καὶ — γινώσεται. Ma il Creuzer, attenendosi al suo codice, corresse: ὃ δὲ ὑφίστησι, καὶ ὢν αἴτιον τὸ πρό

αὐτοῦ γνώσκων, καὶ αὐτὸν ἐκείθεν ὑποστάδια γινώσκειται.

Il Taylor, nella sua traduzione, abbrevia così: "Hence by knowing the things of which it is the cause, it will also know itself, as deriving its subsistence from thence." Credo di aver reso chiaramente il senso della frase. L'δ deve esser preso come oggetto dipendente dal soggetto τὸ πρὸ αὐτοῦ.

Cap. CLXXIII. — "Cum ergo intelligentia secundum modum suae substantiae sit causa et causatum, erit ipsa quidam terminus vel limes determinans, sive distinguens superiora ab inferioribus; ita scilicet quod superiora cognoscit per modum suae substantiae inferiori modo quam res superior sit in seipsa; inferiora vero cognoscit altiori modo quam sint in seipsis." Cfr. THOM. AQUIN., op. cit., prop. VIII.

Cap. CLXXVII. — I platonici, ponendo come separate le forme delle cose e ponendo sotto l'ordine delle forme quello degl' intelletti, riuscivano (poiché ogni conoscenza accade "per assimilationem intellectus ad rem intellectam") alla conseguenza che gl' intelletti separati, per intendere, partecipassero delle forme astratte. Tommaso d'Aquino invece sostiene che gl' intelletti conseguono le specie intelligibili mediante partecipazione della prima forma separata (Dio). Gl' intelletti inferiori umani non si riempiono delle specie intelligibili; ma l' intelletto potenziale umano è dapprima come una *tabula rasa*, poi accoglie in un certo ordine le specie, senza riempirsi però in questa vita. Gl' intelletti separati invece sono già sin da principio ripieni delle specie intelligibili, sì da conoscere tutto. Non si deve credere poi che Dio conosca solo l'universale natura dell' ente: egli, per la sua essenza, comprende tutte le cose. Vedi S. Tommaso, op. cit., prop. 11^a.

Cap. CLXXXV. — Cfr. ARIST., *Topic.* II, 2; PLATON. *De legib.* X, 8; CICER. *De offic.* III, 10.

Cap. CLXXXVI. — Cfr. PLATON. *Phaedon.* cap. 26.

Cap. CLXXXVIII. — "Se dunque apporta la vita ecc." Ho tradotto con qualche modificazione il testo: "Ἡ οὖν ζωὴν ἐπιφέρει. Affinché il senso corra, bisogna sostituire l'εἰ all' ἤ. E così fa il Taylor: "If therefore that which is participated introduces life."

Cap. CXC. — "Ma, se non è solo queste cose, l'anima ecc." Nel testo: εἰ δὲ μὴ ταῦτα μόνον, ἔστιν ἡ ψυχὴ οὐσία κτλ. Il Creuzer traduce: "Si vero non solum haec sunt, ergo anima est essentia etc." Meglio il

Taylor: "If therefore, soul is not these, it is etc."

Cap. CXCX. — Cfr. ARIST. *De anima*, III, 8. È manifesto, nota qui S. Tommaso, che gli effetti debbono preesistere nelle cause esemplarmente, perché le cause producono gli effetti a loro immagine e somiglianza. Invece le cose superiori all'anima sono come esemplari per rispetto ad essa. L'anima del cielo è causa di tutti i corpi, come ciascuna delle anime inferiori è causa del proprio corpo. E poiché gli effetti sono nella causa secondo la virtù della causa, bisogna che i corpi sensibili siano nell'anima indivisibilmente e immaterialmente e incorporeamente. Del pari le cose intelligibili, in se stesse indivise, unite e immobili, sono nell'anima divisibilmente, molteplici e mobilmente in confronto all'intelligenza. Cfr. op. cit. prop. 14^a.

Cap. CXCVII. — Cfr. PORPHYR., *Sentent.*, XVIII e XXXIX.

Cap. CXCIX. — Per il concetto di ἀποκατάστασις cfr. le citaz. del Creuzer ad OLIMPIODORO, *In Alcib.*, p. 213.

Cap. CC. — Sull'anima prima, cfr. ARIST. *De anima*, II, 4.

Cap. CCI. — Cfr. PLATON. *Phaedr.*, p. 246 sq. 40 sq. JAMBlich. in STOB. *Eclog.* I, 52.

Cap. CCV. — Sul veicolo dell'anima (ὄχημα ψυχῆς) cfr. la nota del Creuzer a PROCL., *In Alcibiad.* I, cap. 11. Sull'anima universale del mondo e sulla particolare, cfr. PLOTIN., IV, 2.

Cap. CCVI. — Cfr. PROCL. *In Alcib.* I, cap. 11. La generazione (γένεσις) è la stessa vita, o condizione mortale. Altrove sta per "natura umana." — In fine: "E questo non cesserà di esser provato da tutte." (Καὶ τοῦτο οὐ μὴ παύσεται περὶ ἀπάσης τὸ πάθημα γινόμενον). Proclo si serve qui di un termine platonico, per designare la condizione di queste anime inferiori. Platone infatti, nella famosa cosmogonia del *Simposio* (XV, 4), rammenta παλαιὸν πάθος. Se l'anima possa soffrire, indaga PORFIRIO in *Sentent.* XXII.

Cap. CCIX. — "Il veicolo di ogni anima particolare discende ecc." Nel testo: Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κáτεισι μὲν προσθέσει χιτῶνων ἐνυλοτέρων. La fonte di questa locuzione (osserva il Creuzer) è nel *Gorgia* platonico: πολλοὶ οὖν, ἢ δ' ὅς, ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἡμφισμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ κτλ. PROCL., *In Alcib.*, cap. 48: Διὸ καὶ ὁ Πλάτων χιτῶνα ἀπενάλει τῶν ψυχῶν τὴν φιλοτιμίαν. — In questo capitolo c'è una lacuna.

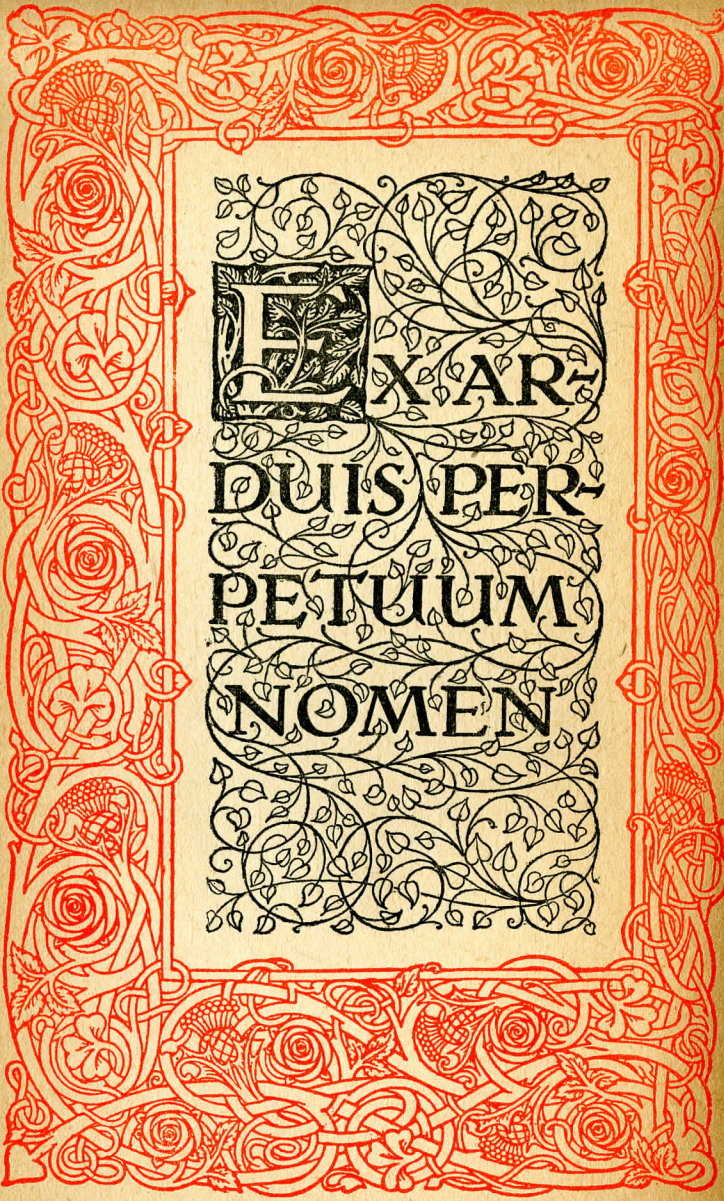
Riproduco tutto il periodo nel testo: *Καὶ γὰρ ἐκεῖνη κάτεισι μὲν ἀλόγως, ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωάς, ἀνεισι δὲ ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις, ὥς ἐν τῇ καθόδῳ περιεβάλλετο καὶ γενομένη... μιμεῖται τὰς ζωὰς τῶν χρωμένων ψυχῶν, καὶ συγκινεῖται κινουμέναις αὐταῖς πανταχοῦ.* Il Taylor cerca di colmare la lacuna nel modo seguente: *καθαρὰ ἀνατρέχει εἰς τὴν ἐκτὸς ἀρχαίαν φύσιν. Τὸ γὰρ ὄχημα κτλ.*, e traduce: "and becoming [pure, returns to the pristine condition of its nature. For the vehicle] imitates the lives of the souls that use it etc." Il Creuzer si astiene da ogni congettura e fa notare che ai verbi singolari *μιμεῖται* — *συγκινεῖται* segue il plurale *ἀπεικονίζονται*.

Cap. CCXI. — Sulla discesa delle anime nei corpi ci furono diverse tradizioni. Né gli stessi platonici si accordarono tra loro. Alcuni, infatti, credevano che l'anima discendesse tutta intiera, altri lo negavano. Hermias, nel commento al *Fedro*, cap. 28: *λάβοις δ' ἂν ἐν τεύθειν, ὅτι κατὰ Πλάτωνα πᾶσα κάτεισιν ἡ ψυχὴ, — καὶ οὐχ ὥς φησι Πλωτῖνος, τὸ μὲν αὐτῆς κάτεισι. τὸ δὲ μένει ἄνω.* Ma Proclo è d'accordo con Platone. Invece Damascio segue l'opinione di Plotino.



AGGIUNTA. — A proposito del "veicolo immateriale," di cui si parla al § CCVIII, convien osservare che, al contrario della maggioranza de' Neoplatonici, Giamblico e Proclo non introducevano immediatamente l'anima nell'organismo, ma fra l'una e l'altro inserivano una veste eterea, affinché più saldamente fosse legato l'incorporeo alla materia.

G. CARABBA, STAMP. IN LANCIANO.
MAGGIO 1917.



EXAR-
DUIS PER-
PETUUM
NOMEN

18.8.1918